مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايديجر

معجم ودراسة



محمد عناني

مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايديجر

معجم ودراسة

تأليف
محمد عناني



مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايديجر

محمد عناني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٢٠٣ ٤

صدر هذا الكتاب عام ٢٠١٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

تقديم

على نحوِ ما أذكر في كتابي «فن الترجمة» — وما فَتِئتُ أُردِّد ذلك في كُتُبي التالية عن الترجمة — يُعد المُترجِم مُؤلِّفًا من الناحية اللغوية، ومن ثَمَّ من الناحية الفكرية؛ فالترجمة في جوهرها إعادةُ صَوغِ لفكرِ مُؤلِّفٍ مُعين بألفاظِ لغةٍ أخرى، وهو ما يعني أن المترجم يَستوعب هذا الفكرَ حتى يُصبح جزءًا من جهاز تفكيره، وذلك في صورٍ تتفاوَت من مُترجِمٍ إلى آخر، فإذا أعاد صياغة هذا الفكر بلُغةٍ أخرى، وجدْنا أنه يَتوسَّل بما سمَّيتُه جهازَ تفكيره، فيُصبح مُرتبطًا بهذا الجهاز. وليس الجهاز لغويًّا فقط، بل هو فكريٌّ ولغوي؛ فما اللغة إلَّا التجسيد للفكر، وهو تجسيدٌ محكوم بمفهوم المُترجِم للنص المَصدَر، ومن الطبيعي أن يتفاوت المفهوم وفقًا لخبرة المُترجِم فكريًّا ولغويًّا. وهكذا فحين يبدأ المُترجِم كتابةَ نصِّه المُترجَم، فإنه يُصبح ثمرةً لما كتبه المؤلِّف الأصلي إلى جانبِ مفهوم المُترجِم الذي يَكتسي لغتَه الخاصة؛ ومن ثَم يَتلوَّن إلى حدٍّ ما بفكره الخاص، بحيث يُصبح النص الجديد مزيجًا من النصِّ المَصدَر والكساءِ الفكري واللغوي للمُترجِم، بمعنى أن النص المُترجَم يُفصِح عن عملِ كاتبَين؛ الكاتب الأول (أي صاحب النص المَصدَر)، والكاتب الثاني (أي المُترجِم).

وإذا كان المُترجِم يكتسِب أبعادَ المُؤلِّف بوضوحٍ في ترجمة النصوص الأدبية، فهو يكتسب بعضَ تلك الأبعاد حين يُترجِم النصوصَ العلمية، مهما اجتهد في ابتعاده عن فكره الخاص ولُغته الخاصة. وتتفاوت تلك الأبعاد بتفاوُت حظِّ المُترجِم من لغة العصر وفكره؛ فلكل عصرٍ لغتُه الشائعة، ولكل مجالٍ علمي لُغتُه الخاصة؛ ولذلك تتفاوت أيضًا أساليبُ المُترجِم ما بين عصرٍ وعصر، مِثلما تتفاوَت بين ترجمة النصوص الأدبية والعلمية.

وليس أدل على ذلك من مقارنةِ أسلوب الكاتب حين يُؤلِّف نصًّا أصليًّا، بأسلوبه حين يُترجِم نصًّا لمُؤلِّفٍ أجنبي؛ فالأسلوبان يتلاقَيان على الورق مِثلما يتلاقيان في الفكر.

فلكُلِّ مُؤلِّف، سواءٌ كان مُترجِمًا أو أديبًا، طرائقُ أسلوبيةٌ يعرفها القارئ حَدْسًا، ويعرفها الدارس بالفحص والتمحيص؛ ولذلك تَقترن بعض النصوص الأدبية بأسماء مُترجِميها مِثلما تقترن بأسماء الأدباء الذين كتبوها، ولقد تَوسَّعتُ في عرْض هذا القول في كُتبي عن الترجمة والمُقدِّمات التي كتبتُها لترجماتي الأدبية. وهكذا فقد يجِد الكاتب أنه يقول قولًا مُستمَدًّا من ترجمةٍ مُعيَّنة، وهو يَتصوَّر أنه قولٌ أصيل ابتدعَه كاتبُ النص المَصدَر. فإذا شاع هذا القول في النصوص المكتوبة أصبح ينتمي إلى اللغة الهدف (أيْ لغة الترجمة) مِثلما ينتمي إلى لغة الكاتب التي يُبدِعها ويراها قائمةً في جهاز تفكيره. وكثيرًا ما تَتسرَّب بعض هذه الأقوال إلى اللغة الدارجة فتحلُّ محلَّ تعابيرَ فُصحى قديمة، مثل تعبير «على جثتي over my dead body» الذي دخل إلى العامية المصرية، بحيث حلَّ حلولًا كاملًا محلَّ التعبير الكلاسيكي «الموت دونه» (الوارد في شِعر أبي فراس الحمداني)؛ وذلك لأن السامع يجد فيه معنًى مختلفًا لا ينقله التعبير الكلاسيكي الأصلي، وقد يُعدِّل هذا التعبير بقوله «ولو متُّ دونه»، لكنه يجد أن العبارة الأجنبية أفصح وأصلح! وقد ينقل المُترجِم تعبيرًا أجنبيًّا ويُشِيعه، وبعد زمنٍ يتغير معناه، مثل «لِمَن تُدَقُّ الأجراس» for whom the bell tolls؛ فالأصل معناه أن الهلاك قريبٌ من سامعه (It tolls for thee)، حسبما ورد في شِعر الشاعر «جون دَنْ»، ولكننا نجد التعبيرَ الآن في الصحف بمعنى «آنَ أوانُ الجد» (المستعار من خُطبة الحجَّاج حين وَلِي العراق):

آنَ أوانُ الجدِّ فَاشْتَدِّي زِيَمْ   قد لَفَّها الليلُ بسوَّاق حُطَمْ
ليسَ براعي إبلٍ ولا غَنَمْ   ولا بجزَّارٍ على ظهر وَضَمْ

فانظر كيف أدَّت ترجمةُ الصورة الشعرية إلى تعبيرٍ عربي يختلف معناه، ويَحلُّ محلَّ التعبير القديم (زِيَم اسم الفرس، وحُطَم أي شديد البأس، ووَضَم هي «القُرْمة» الخشبية التي يَقطع الجزَّار عليها اللَّحم)، وأعتقد أن من يُقارِن ترجماتي بما كتبتُه من شِعر أو مسرح أو رواية سوف يكتشف أن العلاقة بين الترجمة والتأليف أوضح من أن تحتاج إلى الإسهاب.

محمد عناني
القاهرة، ٢٠٢١م

تصدير

نشأت فكرة وضع هذا المعجم أثناء قراءتي لبعض كتب الفلسفة والعلوم الاجتماعية الحديثة؛ تمهيدًا لترجمة بعضها، أو أثناء ترجمة بعضها، إذ كنت أصادف مصطلحات فلسفية كثيرة لا تتضمنها المعاجم الفلسفية الكلاسيكية، ولكن الكُتَّاب المحدثين يستعملونها بكثرة، أحيانًا ببعض حرج ينم عليه وضعُها بين علامات تنصيص مفردة أو مزدوجة؛ للدلالة إما على أنها قلقة ولم يستقر معناها بعد، وإما على أنها ليست مناسبة أو متفقة مع الدلالة المنشودة، وهو ما يسمى scare quotes، وأحيانًا من دون حرج كأنما أصبحت ذوات معان ثابتة معروفة، وإن لم تُدرج في أي معجم عام حديث، ويزيد الطين بلةً أن تكون بعض هذه المصطلحات مستعارة من لغة أجنبية، أي غير لغة النص، وهو الذي أفسره؛ إما بأن الكاتب لا يأمن ترجمته لها، وإما بأنه يريد الظهور بمظهر العليم بلغات كثيرة ويستخدم مفرداتها باطمئنان في تفكيره وكتابته. ولا أقصد بهذه الفئة التعابير الاصطلاحية التي دخلت الإنجليزية من لغات أخرى، أوروبية وغير أوروبية، فأصبح المثقفون يستخدمونها باعتبارها تَنَجْلَزَتْ، على نحو ما يستعمل بعضنا كلمات أجنبية في حديثه بالعربية الدارجة؛ إما لشيوعها، وإما رغبة منه في إظهار معرفته بلغات كثيرة، ولا أظن أننا أصبحنا نعترض على ذلك بعد أن تَعَرَّبَ الكثير من هذه التعابير الاصطلاحية أو الكلمات، ولكننا لا شك نضيق بمن يتعمد الدَّسَّ بألفاظ أجنبية لا لزوم لها بسبب وجود مرادفات عربية أدق وأجمل.

وقصارى القول: إننا اعتدنا أن يذكر من يكتب شيئًا عن الفلسفة الألمانية (بوجه خاص) كلمات ألمانية لا يثق في مقابلات لها بلغته (الإنجليزية مثلًا)؛ بل وكثيرًا ما نصادف كلمات وعبارات من اللاتينية واليونانية القديمة (من دون ترجمة)، ناهيك بالكلمات المستعارة من اللغات الأوروبية الحديثة. والحق أن مترجمي كتب الفلسفة

الألمانية إلى الإنجليزية خصوصًا لا يألون جهدًا في توفير المعاجم المصغرة الملحقة بكتبهم المترجمة، أو إضافة هوامش وحواش كثيرة تشرح أمثال تلك العبارات، خصوصًا إذا كانت تستخدم في غير معناها المعجمي، وسوف يجد القارئ في متن هذا الكتاب مناقشات مستفيضة لبعض مصطلحات هايديجر الخلافية، وعروضًا للاختلافات الشديدة بين المترجمين الإنجليز في فهمها، ومن ثم في ترجمتها. وأعتقد أن هذه المناقشات والعروض سوف تلقى هوًى في نفوس عشاق اللغة — كل لغة وأي لغة — إلى جانب فائدتها في إيضاح معنى ما يقرءونه بلغة أجنبية أو في ترجمتها العربية.

ولما كان هايديجر قد اشتهر بأنه فيلسوف يصعب فهمه (إن لم يتعذر) فقد شاقني التحدي وقررت أن أحاول أن أفهمه، وبعد أن قضيت عامًا أو بعض عام في الدرس أحببت أن أثبت على الورق ما فهمته منه، على الرغم من إدراكي أنني أقرأ ترجمات قد لا تكون دقيقة في كل الأحوال، ولكنني سألت نفسي: هل تَعَلَّمَ الألمانية قراءُ هايديجر في بلدان العالم المختلفة حتى يفهموه؟ وأردفتُه بسؤالٍ أهم: هل اتفق الألمان الذين قرءوه بلغته الأصلية على فَهْمٍ مُوَحَّدٍ له؟ ولما كانت إجابة السؤالين بالنفي قررت ألا يُقعدني عدم إتقان الألمانية عن قراءته ومحاولة فهمه، مستعينًا في ذلك بِشُرَّاحِهِ الكثيرين، وبأكثر من ترجمة واحدة للنص الهايديجري، إذا توافرت، في تحليل مقاصده ومراميه، على نحو ما يجد القارئ في تحليلي لبعض مصطلحاته الأساسية في متن هذا الكتاب.

هذا الكتاب إذن يمثل جهدًا عربيًّا لفهم هايديجر وتقديمه إلى القارئ العربي، وهو يعتمد على نصوص منتقاة من هايديجر؛ من كتاباته المترجمة إلى الإنجليزية، وهي بالغة الكثرة، ونصوص كَتَبها شُرَّاحُهُ المعاصرون من أساتذة الفلسفة، وإيضاحات من جانبي اهتداءً بهذه النصوص وتلك، ومعنى ذلك كله أنني أرفض القول بأن هايديجر «لا يُفهم»، ولذلك كتبت عدة صفحات عن معنى الفهم، الذي يعتبر فرعًا من فروع الهرمانيوطيقا الحديثة، وأود أن أقول في هذا الصدد: إن الكاتب إذا كان يتعمد ألا يُفْهَمَ فلا حاجةَ لَنَا بما يقوله ولو كان يقدم دُرَرَ الحكمة، أما إذا كان يكتب كتابة تبدو عسيرة الفهم بسبب غرابة صوغها أو غرابة مادتها، فللقارئ أن يقرر إن كان مرادُه جديرًا ببذل الجهد لفهمه أم لا؟ وذلك متوقعٌ من المترجم أيضًا، فله أن يتخذ قرارًا مماثلًا، كما أذكر في المقدمة بصفة عامة، وأضرب الأمثلة اللازمة لإيضاح هذه الفكرة في الفصل الأول.

وبعدُ، فهذه مجموعة من مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايديجر، أردت بها أن أعين الدارس والمترجم في المستقبل على قراءة هذا الفيلسوف الذي وصفتُه بالشاعر،

حسبما وصفه أحد أساتذة الفلسفة المعاصرين، وأن أُعين المترجم أيضًا على خوض كلامه بلغته أو بلغة مترجمة عنه.

ولا بد لي أن أُقِرَّ بالفضل للأستاذة الدكتورة ناهد الديب أستاذة اللغة الألمانية بآداب القاهرة على النظر في ترجماتي الألمانية وتدقيق معاني كثير من الألفاظ والمصطلحات الخاصة بهذا الفيلسوف، فلها مني جزيل الشكر والامتنان.

ولا يفوتني في هذا التصدير أن أعبر عن امتناني للعلامة ماهر شفيق فريد، الذي أدرك النص قبل أن يذهب إلى المطبعة في آخر عام ٢٠١٦م فقرأه واقترح بعض التعديلات التي أخذت بها، أثناء زيارته القصيرة إلى مصر في شتاء عام ٢٠١٧م.

وليسمح لي القارئ أن أضيف كلمة حزن شخصية على فراق زوجتي الدكتورة نهاد صليحة التي وافاها الأجل والكتاب في المطبعة، يوم ٦ يناير ٢٠١٧م، فتركت فراغًا في الحركة المسرحية العربية، وهوة عميقة لا يملؤها شيء في حياتي وحياة كل من أحبها وعرفته وعرفها، وعزائي أنها في جنة الخلد، وندعو الله أن نلحق بها في نعيمه.

محمد عناني
القاهرة، ٢٠١٧م

مقدمة

كان القصد من هذا الكتاب — كما ذكرت في التصدير — أن يكون ثَبَتًا بمصطلحات مارتن هايديجر (Martin Heidegger) الفيلسوف الألماني الذي شغل الناس بأفكاره، والدارسين بأسلوبه، والمترجمين بمصطلحاته الجديدة، إذ سَكَّهَا سكًّا للتعبير عن رؤى يراها ولا يشاركه فيها إلا القليل من تلاميذه، ولكنني رأيت أن أرفق بالمصطلحات دراسة تساعد على إيضاح ما غمض منها أو ما يصعب على المترجم إيجاد مرادف دقيق يعادله معادلة كاملة، وهو ما يفسر حفول كتابات النقاد الغربيين عنه بكلمات ألمانية، الأمر الذي اضْطُرِرْتُ معه إلى إدراج هذه الكلمات الألمانية في المعجم، وشرحها وفق استخدام هايديجر لها، إلى جانب الإشارة إلى معانيها المعجمية إذا كانت تختلف عن المعاني التي يريدها هايديجر.

وأتولَّى في الفصل الأول إلقاء الضوء على معنى الفهم، وشرح ما شاع عن هايديجر من شذوذ أسلوبي وغرابة لغوية بصفة عامة، ضاربًا المثل بمصطلح من مصطلحاته الخاصة، مقدمًا له ترجمة ارتضيتها بعد عناءٍ في الدرس، ومكابدةٍ في التحليل، قبل أن أعرض في فصول الكتاب التالية لمحات عن حياته وعمله وفكره، خصوصًا بسبب الخلاف حول موقعه في الفلسفة الحديثة، وحول **إمكان فهمه** حتى لدى المتخصصين في الفلسفة، وما يترتب على ذلك كله من جدوى معرفة ما أسهم به في الفكر الحديث، وخصوصًا «الوجودية» التي يعتبر عَلَمًا من أعلامها مع كيركجارد (Kierkegaard) الدنماركي وجان بول سارتر (Sartre) الفرنسي.

ويقول الفيلسوف المعاصر مارك راذول (Wrathall) في كتابه عن هايديجر (٢٠٠٦م): إن الغموض الذي يتسم به أسلوب هايديجر يرجع في جانب كبير منه

إلى أن هايديجر «يحاول أن يفعل شيئًا ليس في طوق لغتنا العادية أن تفعله، ألا وهو الحديث عن أهم المعالم الأساسية لوجودنا» ويضيف راذول قائلًا:

«تتسم اللغة العادية بالقدرة اللازمة للحديث عن كل ما هو عادي من الأشياء والأحداث والخبرات، وكثيرًا ما يحتاج الشعراء إلى إرهاق اللغة العادية إرهاقًا شديدًا للتعبير عن خبرات غير عادية، ومع ذلك فنحن، على الرغم من ذلك، نشعر بوجود أشياء لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ. وكان هايديجر يرى أن مهمته — باعتباره فيلسوفًا — تشبه إلى حد بعيد مهمة الشاعر، وكان على استعداد «لتعذيب» اللغة الألمانية حتى يساعدنا على فهم الخبرات والأشياء التي يتعذر نقلها بألفاظ ومفاهيم ... وكان هايديجر يقول: إن الفهم يدور في دائرة، فنحن نهتدي بوصف المؤلف للإحاطة بالموضوع المطروح، ثم نستخدم إحاطتنا بذلك الموضوع مفتاحًا لفك شفرة وصف المؤلف. وفي انتقالنا المتكرر ما بين الوصف والشيء الموصوف، يزداد فهمنا ثراء لهما معًا، وعلينا أن نتبع هذا النهج على وجه الدقة في قراءة هايديجر.»

(راذول، ٢٠٠٦م، ص٨–٩)

قضية الغموض

ولكن القارئ من حقه أن يسأل سؤالين لا تقل أهمية أحدهما عن الآخر؛ الأول يقول: ألا ينبغي للكاتب أن يكفل الوضوح لكتابته حتى يضمن الوصول إلى القارئ بفكره ما دام يرى أن هذا الفكر **جدير** بالوصول إلى الناس؟ والسؤال الثاني يقول: ألا ينبغي للمترجم أن يزن فكر المفكر أولًا في ميزان القيم الإنسانية، فإن وجده ذا قيمة عليا تُبَرِّرُ بذل الجهد في سبيل نقله قام بالترجمة وتحمل مشاقها، وإلا انصرف عنه إلى ما هو جدير حقًّا بالنقل؟ فالسؤال الأول موجه لكل كاتب؛ بل ولكل شاعر مهما يبلغ عمق رؤيته لمادته الشعرية، فالكاتب يخاطب الناس، وما دام زادُهُ فكريًّا فلا بد من وضوح الفكر حتى يصل إلى الناس، وأما الشاعر فلديه من فنون القول ما قد يُبَرِّرُ بعض غموضه؛ كالصور الحسية وجرس الألفاظ وإيقاع النظم، فالشعر بطبيعته فن لغوي ذو جماليات لا يُطالَبُ بها المفكر، وأما السؤال الثاني فهو موجه لكل مترجم، وتعريف المترجم وفق النظريات الحديثة يضعه في موقع الكاتب؛ بل والمبدع إذا كان يترجم الشعر، فليس مجرد ناقل

«آلي»؛ بل صائغٌ لفكر غيره بلغة أخرى، وهو أيضًا ناقدٌ ينظر في فكر المفكر وفي شعر الشاعر، وينتقي — وفق أحكامه — ما يجدر بالترجمة، وهو يقوم بعمل مزدوج وشاق، إذ إن عليه أن يصدر ضمنًا «حكم قيمة»، ثم يقرر كيف يعيد صوغ ما فهمه بلغة أخرى تضمن فهم القارئ له، والقرار هنا إذن ذو شقين؛ الشق الأول: هو حكم القيمة، والثاني: خاص بأسلوب الصوغ، وهو شق يتضمن تحديد القارئ المتوقع (المثالي أو المحتمل) ومن ثم تحديد المستوى اللغوي الذي يخاطبه به.

فإذا طبقنا هذا الكلام على هايديجر، وجدنا أن معظم المترجمين العرب لم يجدوا فيه القيمة العليا التي تُلْزِمُهُمْ ببذل الجهد، اعتمادًا على الترجمات الإنجليزية والفرنسية لكتاباته، وخصوصًا آراء الكثير من النقاد الذين لا يكترثون للفكر المجرد ويعتبرون الفلسفة عملًا فكريًّا لا طائل من ورائه، خصوصًا فروع الفلسفة غير العملية أو غير التطبيقية.

ولذلك لم أدهش لقلة ما كُتب عن هايديجر باللغة العربية بعد أربعين عامًا من رحيله، ناهيك عن نُدرة ما تُرجم من أعماله إلى هذه اللغة، ولكنني في الأعوام الأخيرة شُغلت بترجمة كتابات نقدية وفلسفية كثيرة، معظمها نظري وتجريدي، ولاحظت مدى تأثير فكر هايديجر في العديد من الفلاسفة المحدثين الذين أَثْرَوْا ساحة العلوم الإنسانية بنظرات عميقة دفعتنا دفعًا إلى تغيير بعض مفاهيمنا للنقد والأدب واللغة، ومن ثم قررت أن أحاول أن أفهم باعتباري مترجمًا — وفق التعريف الذي أوردته آنفًا للمترجم — ما يقوله هايديجر، معتمدًا على ترجمات كثيرة لما كتبه، ما دمت لا أحيط من الألمانية إلا بالقليل، ووجدتني أواجه مفكرًا بالغ العمق، استوعب الفلسفة الغربية برمتها، ووضع ما وضعه من نظرات على أسس تربط تراث الإنسانية الفلسفي بعضه بالبعض، وتدفعنا دفعًا إلى تأمل جوانب كثيرة من حياتنا، عادة ما نمر بها مرور الكرام، ووجدت أن هايديجر يحقق إلى حد كبير مهمة الفيلسوف التي وصفها كبار الفلاسفة؛ أي الإسهام في وعي الإنسان بذاته باعتباره إنسانًا له وجود في عالمه الخاص والعالم العام.

وأما صعوبة أسلوب هايديجر فترجع إلى تفرد رؤاه، وقد استعضت عن النص الألماني في حالات كثيرة بأكثر من ترجمة لنص واحد، مثل ترجمة **الوجود والزمن** (١٩٦٢م) والتي درجنا على اعتبارها النص المعتمد (على تعقيده الشديد) وترجمة الكتاب نفسه بعد ذلك في عام (٢٠١٠م)، وهما ترجمتان تختلفان في الصياغة وتتفقان في الدلالات الأساسية، وكنت أقارن الصياغات وصولًا إلى لب المعاني المشتركة، والواقع أن القرن

الحادي والعشرين قد أتى لنا في مستهله بزادٍ وفير من شروح هايديجر، وهي شروح لا تكتفي بمجردات الفيلسوف؛ بل تأتي بالأمثلة التي قد تكون ملائمة وقد لا تكون ملائمة، ولكنها على أية حال تفتح أكثر من باب لفهم تأملاته الفريدة. وهكذا آليت على نفسي أن أسهم بما فهمته من شُرَّاحِهِ وممن تأثروا به، وعلى رأسهم جادامر (Gadamer) تلميذه المباشر، وكذلك من أثروا فيه وعلى رأسهم أستاذه هوسرل (Husserl). وأرجو أن أوفق في تقديم خلاصة ما فهمته عسى أن يفتح الطريق لغيري ممن يجيدون الألمانية؛ حتى يضيفوا إلى المكتبة العربية ما يمكن **لغير المتخصص في الفلسفة** أن يفهمه، فأنا مؤمن بالمثل الأعلى للكاتب الواضح، أستاذنا زكي نجيب محمود، ومن سار على دربه محاولًا تقديم الفكر الفلسفي للقارئ غير المتخصص، مثل الدكتور أنور مغيث، الذي يدرك أهمية الفلسفة لحياتنا، باعتبارها علم التفكير، مثلما أثبته ويثبته الشاعر والقاص والمترجم الدكتور عبد الرشيد المحمودي، ابن جيلي الذي عاصر مولد لغة الفلسفة العربية الحديثة، وهي التي درجنا عليها وأحببناها، فكتاباته شاهدة على حياة الفصحى المعاصرة، وذلك ما يثبته امتياز دارسي الفلسفة في الكتابة وفي الفكر وفي الأدب، ويكفي أن أذكر الكاتب الذي أصبح أيضًا مترجمًا عظيمًا لأنه مفكر عظيم، وهو فؤاد زكريا، والكاتب الملهم عبد الغفار مكاوي، ومصطفى لبيب، ومحمود رجب — رحمهم الله — وغيرهم ممن «ينتظر، وما بدلوا تبديلًا».

علمني زكي نجيب محمود فن التروِّي والتمهل في الكتابة، حتى أدرب ذهني على الانتقال السلس من فكرة إلى فكرة، حتى ولو كنت أترجم كاتبًا لم يبذل الجهد الكافي لتوضيح فكره، فالمترجم هنا، كما كان يقول، يشارك الكاتب في فكره ويختلف عنه في مخاطبة قراء قد لا يعرف الكثيرُ منهم مصطلحات الفلسفة التجريدية، وعلى المترجم ألا يخاطب نفسه، بل أن يتصور دائمًا أنه في حالة حوار أو محادثة مع القارئ، وهو المذهب الذي نادى به جادامر، تلميذ هايديجر، في كتابه الأعظم **الحقيقة والمنهج**، مثلما نادى بضرورة «الاستنارة» بالتراث، مثلما فعل زكي نجيب محمود، فأنار الحاضر بالماضي، وأنار الماضي بالحاضر، مثبتًا رؤيةً هايديجريةً أصيلة لوحدة الزمن.

وبعدُ، فأرجو ألا يقسو أساتذة الفلسفة في الحكم على هذا الجهد المتواضع من جانب غير متخصص اجتذبته كتابات الشاعر الفيلسوف أو الفيلسوف الشاعر، وأظنني أضفت إلى مداخله المعتمدة فرعًا أو فرعين من واقع تخصصي في الأدب الإنجليزي.

الفصل الأول

تمهيدي

تداخل العلوم الإنسانية وتشابكها

ما الذي يدفع رجلًا يدرس الأدب واللغة، ويشتهر بأنه مترجم في المقام الأول، إلى كتابة كتاب (على ضيق نطاقه وبساطته) عن فيلسوف لم يتخصص في لغته (الألمانية)؛ بل يقرأ ما كتبه وما يكتبه الآخرون عنه بالإنجليزية؟ السؤال مشروع، ولكن إجابته يسيرة، فلقد أصبح النقد الأدبي اليوم مبحثًا علميًّا يضرب في معظم فروع العلوم الإنسانية بسبب، وأصبح المشتغل بالأدب (كتابةً أو نقدًا، نظريًّا أو تطبيقيًّا) مشتغلًا أيضًا ببعض ما تسهم به هذه العلوم في تطوير النظريات الأدبية، وإن اختلف حظ هذا الإسهام (باختلاف المداخل النقدية النظرية) من النتاج الوفير لهذه العلوم، وقد يكفي أن أذكر بعض هذه العلوم حتى يدرك القارئ أن النقد الأدبي الذي يشغل مكانة رئيسية في المباحث العلمية للأدب لم يعد يقتصر على ما خلفه لنا القدماء من نظرات «جمالية» أو «بيوغرافية» أو «نفسية» أو «اجتماعية» أو «سياسية» عميقة، فعلى رأس هذه العلوم الإنسانية يجد المرء علم اللغة الحديث بفروعه المتشعبة المتداخلة، وهو العلم الذي نما نموًّا مذهلًا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حتى أصبح مجالًا لشتى النظريات التي جاءت بها العلوم الإنسانية الحديثة، مثل فلسفة التحليل اللغوي (analytical philosophy) (أو الفلسفة التحليلية وحسب) حيث يصادف المرء أسماء كبار روادها؛ مثل برتراند رسل (Russell)، وجلبرت رايل (Ryle)، ولودفيج فتجنشتاين (Wittgenstein). كما يجد المرء النظرية الأدبية الحديثة التي أعادت ربط الأدب بحركة الإنسان في المجتمع، وحياته الفكرية، وما يترتب على ذلك من النظرات التي جاء بها رواد هذه المدرسة، فهي أفكار لم نعد نستطيع اعتبارها نوافل أو أن ندفعها إلى هوامش دراستنا للنصوص الأدبية، بل أصبح الجميع يعرفون أهم ما جاء به رولان بارت (Barthes)، وميشيل فوكوه (Foucault)، وجاك

دريدا (Derrida)، وماكس فيبر (Weber)، ويورجن هابرماس، وهوركهايمر، وأدورنو (Habermas), (Adorno), (Horkheimer)، وغير هؤلاء ممن أصبحت نظرياتهم تشكل مجالات فكرية لا بد من اطِّلاع الدارس للأدب والنقد الأدبي عليها، فإذا استطعنا التعميم قلنا: إن الأطر الفكرية الحديثة التي أتى بها الرواد (وقد اقتصرتُ على ذكر عَدَدٍ جِدِّ محدود من الفرنسيين والألمان) أصبحت تشكل خلفية فكرية نظرية تعتبر خلفية فلسفية، فالفلسفة منهج التجريد (abstraction) والتعمق والتعميم (generalization)، وإذا كان بعض الفلاسفة يتوسلون بالأمثلة الشارحة (illustration) لإيضاح مذاهبهم — مهما بلغت تجريدًا وعمقًا وتعميمًا — مثل سبينوزا (Spinoza) وفيكو (Vico) من محدثي الأمس القريب، ومن تلاهم مثل برتراند رسل وج. أ. إير (J. A. Ayre). فإن البعض الآخر لا تعنيه الأمثلة، ويهتم في كتابته بمخاطبة من يتمتعون بمعرفة أولية (أو حتى متخصصة) بالتراث الفلسفي الإنساني، أو على الأقل بتقاليد الفلسفة الغربية الأساسية، ومن ثم تجدهم يبنون ما يبنون على هذه المعرفة وهذه الأسس، وقد يفترضون أن قراءهم أوروبيون يجيدون اللغات الأوروبية الحديثة (إذ يتعلمونها في المدرسة) أو أنهم يحظون بقسط وافر من المعرفة باليونانية القديمة واللاتينية، وقد ينزع بعضهم إلى تصور مخاطبته طلاب الدراسات العليا في جامعته، فيقول ما يقول حسبما ترد الفكرة إلى ذهنه، والفكرة الفلسفية بطبيعتها تجريدية وتعميمية، فإذا صادف هذا الضرب الأخير من الفلاسفة قبولًا من أهل لغته (من بين المتخصصين) وآن له أن ينشر ما قال على القراء من بني جلدته من غير المتخصصين؛ واجهته صعوبات تضطره إلى قول المزيد مما يلقي الضوء على ما بدا للناس غامضًا عويصًا، بل ربما يكون (حين يحاول ذلك) قد فقد القدرة على التبسيط، وأصبح أسلوبه مرآة لفكره الذي اعتاد التجريد والتعميم ومصطلح الحرفة (jargon)، بحيث يُضطر بعد ذلك إلى سك (coining) المزيد من المصطلحات وشرحها تيسيرًا على من لم يفهم ما عمد إليه في كتاباته الأولى.

ولقد أسعدني الحظ في السنوات الخمس الأخيرة (٢٠١٢–٢٠١٦م) بترجمة عدد من كتب هؤلاء المفكرين، فعكفت على الدراسة الجادة للمجالات الفكرية التي يعملون فيها، وكنت أقضي معظم وقتي دارسًا لمذاهبهم، إن كانوا فلاسفة مذهبيين، أو لنظراتهم إن كانوا من ذوي النظرات التي قد ترقى إلى مستوى النظريات، وقد لا ترقى، وعندما انتهيت من ترجمة **موسوعة الهرمانيوطيقا** (Hermeneutics) (٢٠١٥م) في العام الماضي (٢٠١٦م) كنت قد أحطت إحاطة لا بأس بها بفكر مارتن هايديجر (Heidegger)، الذي يُعتبر إمام الوجودية الألمانية، وتلميذه هانز-جورج جادامر (Gadamer)، الذي يُعتبر ربَّ

الهرمانيوطيقا الحديثة وخليفة شلايرماخر (Schleiermacher). ولقد صادفت بعض الصعوبات الخاصة في محاولة نقل فكر هذين المفكرَين تحديدًا إلى اللغة العربية بوضوح وسلاسة، مُكَابِدًا عناء الترجمة عن ترجمة أحيانًا، وإن أفادني ما قرأته لمن ترجموها (وخصوصًا مترجمي هايديجر) في التغلب على صعوبات ما تُرجم أو يترجم من الألمانية، إذ أسهم منهم عدد غير قليل بشروح مستفيضة في معاني مصطلحات هايديجر التي ابتدعها أو ابتكرها ابتكارًا حتى صارت عَلَمًا عليه، وكدت أحاكي بعض هؤلاء المترجمين بأن أُعَرِّبَ بعضها، أي أن أكتبها كما هي بحروف عربية، مثلما نَجْلَزُوهَا، أي كتبوها بالحروف اللاتينية المستخدمة في الإنجليزية، تفاديًا لإيراد «مرادف» قد لا يكون مرادفًا كاملًا، ولكنني استعنت بالترجمات الفرنسية، فوجدت أن المترجمين الفرنسيين شديدو الاعتزاز بلغتهم ولم يُفَرْنِسُوا أية مصطلحات، بل جاءوا لها بمقابلات أردفوها بشروح. ولما كنت لا أَقِلُّ اعتزازًا بلغتي العربية، فقد ارتضيت هذا المذهب لسبب أوضحه فيما يلي:

فأما ذلك السبب فهو أن جوهر ما يقوله هايديجر كامن في مصطلحه الجديد، إلى الحد الذي يجعل فهم مصطلحه فهمًا لفكره، ولا أَدَلَّ على ذلك من أن الكتب التي حَصَلْتُ عليها في مطلع العام الماضي (٢٠١٦م) سواء ما كتبه بنفسه أو ما كتبه الآخرون (بالإنجليزية) عنه، تتضمن صفحاتٍ أو فصولًا في شرح المصطلحات، ودفاعَ كُلِّ مُحَرِّرٍ لأعماله أو مُحَقِّقٍ لها، بل كُلِّ شارحٍ لها؛ عن مفهومه الخاص لكل مصطلح. صحيح أن بعض المحررين والشُّراح لا يتفقون حول كل مصطلح، ولكنهم لا يختلفون حولها جميعًا أيضًا. وكنتُ أتمنى أحيانًا لو كنتُ أجيدُ الألمانية إجادتي للإنجليزية، ظانًّا أَنَّ هذا كان يمكنه أن يفتح الباب على مصراعيه للدخول في عالم فكره، لكنني وجدتُ أن أساتذة الألمانية أنفسهم لا يكادون يقطعون بالمعنى المراد لبعض مصطلحات هايديجر، فبعضهم يقول: إن هذه الكلمة تعني كذا في الحياة اليومية الألمانية، ولكنها لا تفيد هذا المعنى هنا، فقد تفيد كذا، وقد تفيد كذا. وقلت في نفسي: لا بد من إثبات الحد الأدنى من المعنى الذي اتفق الشراح عليه حتى أهتدي به في فهم الفيلسوف، وقضيت شهورًا في ذلك العمل حتى انتهيت من كومة الكتب على مكتبي، وإذا بي أفاجأ بأن المساهمين في موسوعة الهرمانيوطيقا المشار إليها (وعددهم خمسة وخمسون أستاذًا متخصصًا في الفلسفة) لا يتفقون إلا على أقل القليل، وهم كُتَّابٌ يتكلمون لغاتٍ أوروبيةً مختلفة، وإن يكن عدد كبير منهم إما من الألمان، وإما من أصول ألمانية ويقيم في الولايات المتحدة. لكنني كنت مسلحًا بالعزم الوطيد على أن أفهم هايديجر، فلديَّ عددٌ كافٍ من كتبه المبكرة والمتأخرة، وعدد

كاف أيضًا من الكتب الشارحة له، بالإضافة إلى **معجم هايديجر الموجز** (glossary) الذي وضعه واطس عام ٢٠١١م.

وهكذا قررتُ أن أكتبَ ما يُعتبر مقدمةً لفهم فلسفة هايديجر، بالتركيز على ما كتبه عن مذهبه الخاص الذي نطلق عليه الوجودية (existentialism) باللغة العربية، وعن الميتافيزيقا (metaphysics)، وعن جوهر الحقيقة (truth)، وعن أصل العمل الفني (work of Art)، وما يسمى الرسالة عن المذهب الإنساني (Humanism)، وعن العلم والتكنولوجيا والتفكير، وعن **اللغة** (بصفة خاصة) وانتهاءً بما يسمى غاية الفلسفة ومهمة التفكير، وأن يكون النصف الأول من هذا الكتاب تمهيدًا لفهم المصطلحات التي أُورِدُهَا في النصف الثاني منه، ورأيتُ ألا أجعلها تقتصر على مصطلحات هايديجر؛ بل تشمل بعض مصطلحات جادامر ودريدا، وبعض الأصول الكلاسيكية التي اعتمد هؤلاء عليها، والجمع بين جادامر ودريدا ليس اعتباطًا، إذ إن المحاورة التي جرت بينهما في باريس تلقي الضوء على الكثير مما قد لا يتيسر لنا إدراكه من مصطلحات هايديجر لولاها.

وإذا كانت هذه الإجابة قادرة على تبرير انشغالي وانشغال بعض دارسي الأدب والنقد من الجيل الجديد بالعلوم الإنسانية الحديثة، والأيديولوجيات ذوات التأثير المؤكد في الفكر النقدي الحديث، وخصوصًا التحليل النفسي، والدرس الاجتماعي، والماركسية الجديدة، وما يسمى: ما بعد الماركسية، والبنيوية، والتفكيكية والسيمياء، والنقد النسوي، وما بعد الاستعمار، وما بعد البنيوية، والوجودية، فقد لا تكفي لإيضاح اختياري مارتن هايديجر الذي أصبحت كتابته تمثل تحديًا لقدرة القارئ على الفهم، بسبب مصطلحاته الخاصة، كما ذكرت آنفًا، فهي مصطلحات قد يصعب فهمها، ومن ثَم تصعب ترجمتها ويصعب توصيلها إلى القارئ العربي بأسلوب واضح سلس، كما ذكرت آنفًا أيضًا. وهنا تبرز قضية من قضايا الهرمانيوطيقا — وهي قضية الفهم — القادرة على إلقاء المزيد من الضوء على سبب انشغالي وانشغال غيري بهذا الفيلسوف. فماذا يعني الفهم؟

ما الفهم؟

يكاد المحدثون يجمعون على أن المقصود بتعبير «الكلام المفهوم» هو الكلام الذي يحيل القارئ إلى ما يعرفه، أي إن أساس الفهم معرفي، والمعرفة هنا نوعان: **النوع الأول** يقتصر على دلالة الألفاظ في سياقها، أي معنى كل لفظة باعتباره مألوفًا للقارئ، سواء

كان ذلك المعنى مجردًا (أي تجريديًّا)، أو مجسدًا، أي يستطيع القارئ أن يرسم له صورة حسية في ذهنه، والنوع الثاني هو مرمى الكاتب الذي قد لا يتضح من معاني الألفاظ مفردة أو مجموعة، فهو يعتمد على مدى إحاطة القارئ بمعرفةٍ يفترض الكاتب وجودها لديه، فإذا كان القارئ **يتفق** مع الكاتب في الخلفية المعرفية أصبح فهم هذا النوع الثاني يسيرًا، وإذا كانت خلفيته المعرفية **تختلف** عن خلفية الكاتب اختلافًا شديدًا، إما بسبب اختلاف الثقافة ولو اشترك الاثنان في اللغة، وإما بسبب اختلاف اللغة، فكل لغة تختص بعالم صاحبها، كما يقول عالم اللغة الشهير هاليداي (Halliday)؛ أصبح الفهم عسيرًا أو مُحالًا. فأما المثال على **اتفاق الخلفية المعرفية** في الأقوال التي تتضمن **المجسدات** فقولك لصديقك أو لزميلك: «أرجوك أن تغلق الباب عند الخروج»، وأما المثال من اتفاق الخلفية في الأقوال التي تتضمن **المجردات** فقولك لصاحبك: «لا تحزنْ على ما فاتَ واسْتَبْشِرْ بما هُو آت» ففي الحالين يحيل الكاتبُ قارئه، أو يحيلُ المتكلمُ سامِعَه، إلى معرفةٍ عامةٍ يتمتع بها من يعرف اللغة، ولا يمثل التجريد له عقبة، فهو يعرف ما الحزن، ويعرف الاستبشار، ويعرف الفرق بين ما فات وما هو آت، وأما المثال على **اختلاف الخلفية المعرفية** فقول رجل الاقتصاد: «إن اتفاقيات بريتون وودز (Bretton Woods) ظاهرها الرحمة للدول النامية وباطنها العذاب» فهذا القول يفترض أن القارئ يعرف أن الاتفاقيات المذكورة قد أُبرمت عام ١٩٤٤م، عند إنشاء منظمة الأمم المتحدة (United Nations Organization) (التي كانت تسمى هيئة الأمم المتحدة ثم حُذف من التعبير اللفظ الأول) وأن الاتفاقيات المذكورة أدت فيما بعد إلى إنشاء ما يسمى البنك الدولي للتعمير والتنمية International Bank for Reconstruction and Development (أو: للإنشاء والتعمير، كما يترجم العنوان أحيانًا، ثم أصبح البنك الدولي فقط) وأنشأت آنذاك صندوق النقد الدولي (International Monetary Fund). فإذا كان القارئ مُلِمًّا بمعنى التعبير المذكور، ولا بد أنه سمع عن الدول النامية (Developing)، التي كانت تسمى الدول المتخلفة Backward ثم استُعيض عن صفة «التخلف» (عن ركب الحضارة؟) — لأن فيها شُبهة الإساءة إلى البلدان الصغيرة — بصفة «النامية»، فالكلمة مقبولة لأن النمو (والمقصود النمو الاقتصادي) لا يعيب أحدًا؛ أقول إذا كان القارئ يتمتع بهذه المعرفة، فسوف يفهم مدلول العبارة، فظاهر الرحمة وباطن العذاب صيغة عربية أصيلة، يُفترض أن أبناء العربية قد درجوا على سماعها وفهمها، وربما سمعوا الصورة المعكوسة لها عندما قرءوا وصف أمير الشعراء أحمد شوقي للصوم بأنه فريضة ظاهرها العذاب وباطنها

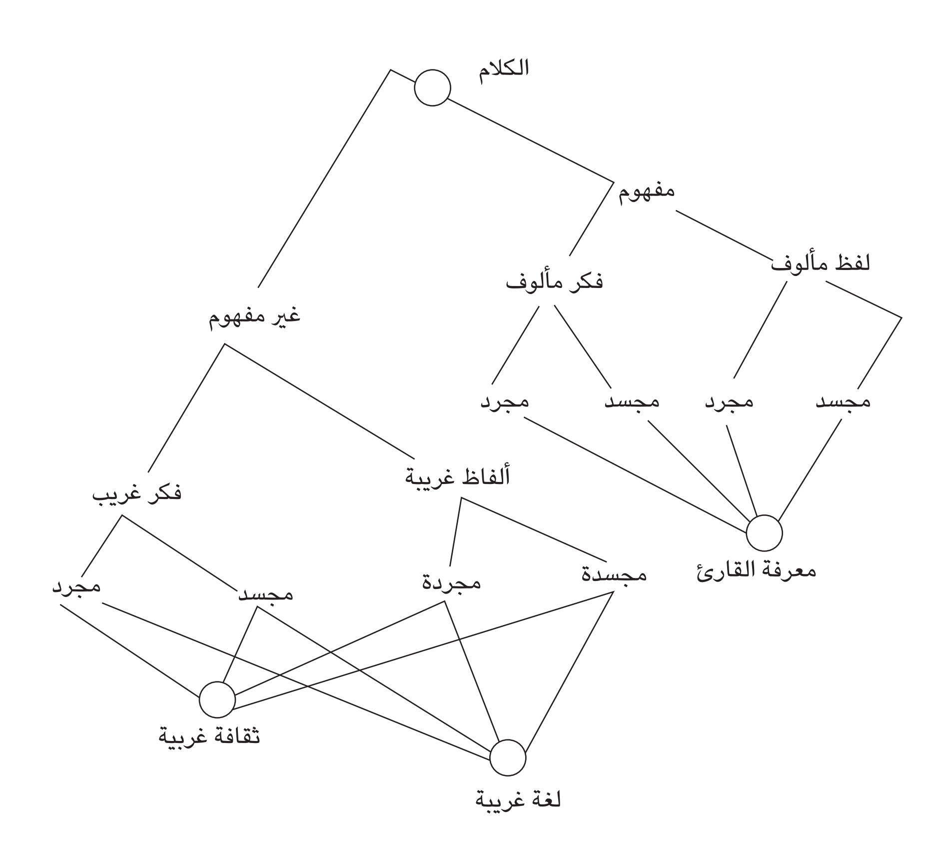
الرحمة. وأما إذا لم يكن لدى القارئ علم بالإشارة التاريخية، وكيف أنها كانت اتفاقيات ترمي إلى التعمير، أي إعادة البناء، في أعقاب ما أحدثته الحرب العالمية الثانية من خراب ودمار، فربما لم يستطع إدراك المقصود، ولو على المستوى الظاهري للعبارة، بتعبير الرحمة والعذاب، وأما إذا كان من المثقفين الذين يعرفون «الأسرار» أو «المرامي السرية» (وإن لم تعد اليوم سرية) لسياسات صندوق النقد الدولي في إقراض الدول الفقيرة مبالغ مالية تكبلها بفوائد يستمر دفعها مع تسديد أصول القروض سنوات طويلة، فسوف يدرك المقصود الاقتصادي المحدد (الديون وأعباءها) لكلمة الرحمة الظاهرة والعذاب الباطن.

وهذا النوع الثاني من الفهم هو الذي ينشط فيه خبراء الهرمانيوطيقا، فذلك مجال يتضمن التفسير بصفة أساسية، ولكنه يتضمن الفهم قبل التفسير، أو قل: إن التفسير يعتمد فيه على الفهم بشتى أشكاله، والأشكال المقصودة منوعة ومتفاوتة تفاوتًا شديدًا، فأما الشكل الأساسي الذي قَدَّمْتُهُ هنا لمعرفة القارئ لمعاني الألفاظ، مفردة ومجتمعة، وهو المنتمي إلى **النوع الأول** فلا يمثل مشكلة لنا، فالكاتب أو المترجم الذي يحاول الظفر بفهم القارئ يبذل جهده إذا أراد توصيل فكرة جديدة حتى يقيمها على أسس معرفية يثق في وجودها لدى قارئه، أي إنه يتوسل بالمعلوم في إيضاح المجهول، ولا غنى عن المجردات ما دام مجاله هو البحث العلمي، وقد يمزج المجرد بالمجسد مزجًا يتيح للقارئ أن يستعين بالمجسد في فهم المجرد، وأما **النوع الثاني** فهو مجال المشاكل؛ لأنه قد لا يتوسل بالمجسدات إلا فيما ندر، وكلما تعمق العلم والبحث العلمي ازداد تواري المجسدات وازداد الاتكاء على المجردات، والمجردات أيضًا تنقسم إلى قسمين، فأما القسم الأول فهو الأيسر؛ لأنه يرتبط بالمجسدات وإن لم يعتمد اعتمادًا كُلِّيًّا عليها، وأما القسم الثاني فلا يرتبط إلا من مسافة شاسعة بالمجسدات. فأما **القسم الأول** فمثاله قولك: «النهضة الاقتصادية تتطلب التنمية الصناعية لا الاستثمار العقاري» فالمجردات هنا يسيرة الفهم لكل من يعرف معنى التنمية، أي تحويل ما هو غير مُنْتِجٍ إلى مُنْتِجٍ، ولكل من يعرف معنى التعبير الأخير الذي يشير إلى تحويل العقارات (أي الأصول الثابتة مثل الأراضي والمباني) إلى مصادر للدخل من خلال التجارة أو الأنشطة الإنشائية؛ مثل شراء الأراضي بثمن زهيد وبيعها بثمن باهظ، أو بناء الأبنية وبيعها بهامش ربح كبير. وتعبير «التنمية الصناعية»، وإن لم يكن تجريديًّا فإنه يسير التصور، وقد يفهمه القارئ في صورة مجسدة أي «إقامة مصانع حديثة تتحول فيها المواد الأولية إلى منتجات صناعية تفي بحاجات الإنسان المتزايدة».

وأما **القسم الثاني من المجردات** فلا يرتبط بالمجسدات إطلاقًا، فهو مجال العلوم النظرية لا العملية ولا التطبيقية، وتصل فيه المجردات إلى حدودها القصوى، وله عدة أفرع، أحدها يستند إلى طاقة التفسير لدى القارئ، بحيث يمكنه تحويل التعبير المجرد الغامض إلى تعبير مجرد واضح، ونموذج هذا الفرع قولك: «إنك تكتسب فهمًا انعكاسيًّا من قراءة نص أبيقور»، فمربط الفرس هنا هو «الصفة»، أي «**الانعكاسي**»، فهي كلمة متخصصة أي مصطلح يعني الانعكاس في الذات، أي إن قراءة نص أبيقور لا يُكْسِبُكَ فهمًا بالنص المقروء فقط؛ بل يُكْسِبُكَ فهمًا لنفسك أيضًا، وهذا تعبير دخل إلى العربية عن طريق الترجمة، فالضمائر الانعكاسية في الإنجليزية (reflexive pronouns) ضمائر تعود على الذات أو على النفس.

وما دام الفهم يعتمد — كما ذكرت في مستهل الفقرة قبل السابقة — على إحالة النص إلى ما يعرفه القارئ أو السامع، فإن إتيان الكاتب بكلمات جديدة على القارئ، قد يجدها في المعاجم وقد لا يجدها، يمثل صعوبة معرفية تعيق الفهم، وأما إقدام الكاتب على سك كلمات جديدة، أو نحتها من كلمات معروفة، بقصد تكوين مصطلح خاص به، أي تكوين معجمه الفكري الخاص، فإنه بذلك يفرض على القارئ اكتساب معرفة خاصة تيسر له فهم هذا المصطلح الخاص، أي الاستعانة بما يضعه المتخصصون من تفاسير لهذا المصطلح قبل أن يتمكن من فهمه، أي إنه لا بد أن يطلب **التفسير قبل الفهم**، وهو عكس ما افترضناه في مستهل الفقرة المشار إليها، ومن ثم يصبح لزامًا على من يطلب الفهم أن يحيط بالتفاسير الخاصة بمصطلحات الكاتب الخاصة، وقد يكون من بينها ما هو جديد تمامًا، وقد يكون من بينها ما ليس بجديد معجميًّا بل يكتسب لدى الكاتب دلالات جديدة خاصة بمذهب الكاتب الفكري، وفي الحالين تنهض معرفة القارئ بالمصطلح الجديد أو الألفاظ المألوفة التي اكتسبت دلالات غير مألوفة بالدور الأساسي في الفهم، وذلك هو ما يجعل معظم شراح هايديجر يولون أهمية قصوى لتفسير مصطلحاته الخاصة بنوعيها المشار إليهما، بل ويدرجون في كتبهم معاجم مصغرة تتضمن الدلالات التي ينبغي للقارئ أن يحيط بها حتى يفهم كل ما يأتي به الفيلسوف من أفكار، وتزداد هذه الصعوبة ويزداد الأمر تعقيدًا على القارئ غير الملم باللغة الألمانية إلمامَه بلغته الأم أو حتى باللغة الوسيطة التي يُتَرْجَمُ إليها ما كتبه هايديجر، فهو يصادف اختلاف التفاسير التي وضعها المترجمون المتخصصون عن الألمانية، ويواجه اختلافاتهم في التفسير، وعليه أن يختار (اهتداء بما يكتسبه من معرفة بفكر هايديجر وما طرأ عليه من **تحول**، بعد عام ١٩٣٠م، من كتابات الدارسين وكتابات المفكر نفسها في ترجماتها المختلفة) أفضل

السبل لترجمة هذه المصطلحات إلى العربية، فعلى أساس هذه الترجمات يعتمد مفهومه لنصوص الفيلسوف ومراميه، ومن ثم ما يقدمه إلى القارئ العربي باعتباره الشكل الصادق لفكر مارتن هايديجر.



رسم بياني لرؤية المحدثين للفهم.

وقد لخصت في الشكل البياني أعلاه رؤية المحدثين للفهم، باعتباره يمثل نشاطًا هرمانيوطيقيًّا أي باعتباره ذا صلة مباشرة بما يسميه هايديجر «صورة العالم» *(Weltanschauung)* وهذا التعبير من المصطلحات المهمة، كما سوف نرى، عند هايديجر، إذ إنه يجعل صدق هذه الصورة (وهو يسميه «صحتها») دليلًا على إدراك الإنسان لوجوده

في العالم، ويعني به عالمه الخاص، وخطوة الإدراك المذكورة تعتبر تتويجًا لجهد معرفي من جانب الفرد مثلما تؤدي هي نفسها إلى معرفة من نوع أعمق وأشمل، ألا وهي القيام بأفعال تثبت جدوى وعيه بوجوده بين البشر في عالمه، أي إن المعرفة المكتسبة من إدراك الوجود ذات طابع عملي لا يتكلم هايديجر كثيرًا عنه، ولكنه يشير إليه في سياق تحليله لمفهوم أرسطو للحكمة العملية *(phronesis)* باعتبارها ثمرة من ثمار الوجود «الأصيل» (authentic) أي وعي الإنسان بقيمة وجوده، وصدقه مع نفسه.

ولعله يكون مفيدًا أن نذكر أن هايديجر كان يستعمل تعبير «دائرة التفسير» بمعنى «دائرة الفهم»، وبذلك يضيف بُعدًا جديدًا ومهمًّا إلى مفهوم «دائرة الفهم» الهرمانيوطيقية عند آصت (Ast)، فالأخير كان يعني بالدائرة انطلاق المرء في قراءة نص من النصوص من تصور للمعنى الكلي إلى فهم أجزائه. ثم يهتدي بهذا المعنى في فهم أجزاء تالية للنص، ولكن هذه الأجزاء قد ترغمه على تعديل فهمه للمعنى الكلي، فيعدله عائدًا إلى جزء تالٍ في النص، حيث يمكن أن يختلف معناه الآن في ضوء اختلاف المعنى الكلي وهكذا دواليك في دائرة من الجزء إلى الكل ثم إلى الجزء أو ما بين الأجزاء، وهي دائرة لا تتوقف على امتداد القراءة، وهو ما يُفَصِّلُ جادامر القول فيه (انظر مادة الهرمانيوطيقا في حواشي المعجم في آخر الكتاب)، وجيء لها بمصطلح جديد هو mereology الذي عربتُه لصعوبة إيجاد ترجمة من كلمة عربية واحدة له، وهي عند آصت توازي «دائرة الفهم» (circle of understanding) واستعمالها بمعنى دائرة التفسير (circle of interpretation) عند هايديجر وغيره يضيف بُعْدًا جديدًا ذاتيًّا، أي من عند القارئ، فدائرة التفسير عند بعض المحدثين تعني أن القارئ يزداد فهمه لنفسه، أي بصورة انعكاسية أي (reflexively) عند قراءة النص، وهو ما يؤدي بدوره إلى اختلاف فهمه للأجزاء التالية من النص، ثم يزيد فهمه لنفسه عند قراءة المزيد من النص، وهكذا دواليك أيضًا في دائرة مستمرة، وهو معنى شبيه بما نجده عند إدوارد سعيد مثلًا، وأما هايديجر فكان يصر على أن التفسير (مهما تكن درجة اكتماله بسبب هذه الدائرة) من المحال أن يصل إلى فهم أو تفسير نهائي لأي شيء، فكل تفسير لديه تفسيرٌ أو فهمٌ تاريخي مقيدٌ باللحظة الزمنية التي يحدث فيها، لأن تصور وجود حقيقة **مطلقة** أي غير تاريخية *(ahistorical)* في نظره محال، ولذلك فإن «دائرة الفهم» عنده تلتقي «بدائرة التفسير»، وهي تضم معنى آصت القديم إلى المعنى الذي جاء به عن **زمنية** الفهم والتفسير (temporality) في دائرة جديدة.

وهكذا فإن **معرفة القارئ** في الرسم البياني معرفةٌ سابقة، وهي تتغير بطبيعة الحال وفق فهمه للنص، ولكنها تتيح له أن يستوعب ما يأتي به المؤلف وفق مفهوم دائرة آصت، كما يقول هايديجر في شرحه للهدف من تقديم أفكار أفلاطون (في كتابه **السوفسطائي لأفلاطون** من ترجمة روشيفتز وشوفر ١٩٩٧م) أي أن يعين القارئ على فهم المضمون الحقيقي والصادق للحوار الأفلاطوني حتى يفهم على ضوئه كل جملة (ص١٦٠). وهو يستخدم «الدائرة الانعكاسية» أو دائرة التفسير أو الفهم الحديثة في الوقت نفسه عند تحليله لأخطاء مفكري (أو بعض مفكري) التراث الفلسفي الذين لم يدركوا كيف أدت الدائرة التفسيرية الانعكاسية إلى إضفاء معان على بعض النصوص التراثية نتيجة تفاعلهم معها، وذلك يؤثر في صدق التفسير. وأما الأفكار الغريبة في الرسم البياني فتلتقي عند هايديجر مع الألفاظ الغريبة التي يمكن أن تحملها إلينا، ولكن غرابة الألفاظ في ظني لا تعني استحالة فهمها أو تقديمها في صورة مفهومة، كما أبين في القسم التالي الذي أناقش فيه ترجمة كلمةٍ أصبح الدارسون يرددونها بلفظها دون محاولة لترجمتها كأنما هي تعويذة سحرية، أو كلمة كتب عليها ألا تترجم إلى أية لغة أخرى، كأنما اجتمعت فيها قوة لا قِبل للبشر بتصورها مثل اسم يَهْوَه (Jehovah Yahwah) عند اليهود. وأعني بها كلمة «الحضور» أي (*Dasein*). (انظر حواشي المعجم المرفق).

لكنني لن أتعرض في الكتاب أو في معجم مصطلحات هايديجر لرؤيته الخاصة للهرمانيوطيقا التي لا تقتصر، كما يقول المتخصصون، على التفسير بل تضم من أنواعه الفهم أيضًا، وهو ما توسع فيه جادامر، تلميذ هايديجر، مؤكدًا دور التحيز في التفسير، ودور الفرضيات المسبقة التي تؤثر في مدى الفهم الصحيح والتفسير الصحيح جميعًا، وإن كنت أوردت في المعجم عددًا من أهم مصطلحات جادامر التي يدين بها لأستاذه هايديجر، فمصطلحاته تلقي الضوء على مصطلحات أستاذه، وللقارئ أن يرجع إلى **موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، من تحرير مالباس وجاندر، ٢٠١٥م (والترجمة العربية تحت الطبع) إذا أراد الاستزادة.

ما الحضور؟

وقد حدا بي ذلك، كما قلت، إلى إيلاء الأولوية **لمصطلحات** هايديجر وتبيان اختلاف دلالاتها في نظر الدارسين، وإلقاء الضوء على تحول هذه الدلالات فيما بعد مرحلة **الوجود والزمن** (١٩٢٧م) حتى أعماله الأخيرة التي سأُبدي اهتمامًا بها بسبب علاقتها بالفن

والأدب، خصوصًا فن الشعر، وما يترتب عليها من نظرات مفيدة للناقد الحديث. وسوف أضرب مثالًا واحدًا للاختلاف بين المتخصصين حول معنى المصطلح الأساسي الذي أشرت إليه من مصطلحات هايديجر، إذ دأب مترجموه على كتابته بصورته الألمانية خشية إيراد ترجمة لا تمثل المعنى الدقيق الذي يقصده الفيلسوف، وهو مصطلح *Dasein* الذي ترجمته أنا أولًا بمصطلح **الحضور** ترجمة مؤقتة تعتمد أساسًا على الدلالة الاشتقاقية، ثم صرت أستبدله بعد ذلك في ذهني أثناء قراءة نصوص هايديجر بالكلمة الألمانية، فأجده يقدم صلب المعنى المراد إلى جانب دلالات أخرى ثانوية مستمدة من كل سياق على حدة، ولما كانت الكلمة الألمانية تختلف دلالتها باختلاف السياق، وتكتسب ما تكتسبه من دلالات **ثانوية** من السياق نفسه، رأيت أن ذلك يمكن أن ينطبق على الكلمة العربية، كما اكتشفت أثناء دراستي لهايديجر أن الكلمة العربية تتضمن عناصر دلالية تماثل العناصر التي تضفيها السياقات المختلفة على الكلمة الألمانية باعتبارها دلالات **ثانوية**، منها مثلًا أن لها دلالة مجردة (كون الشيء أو الإنسان موجودًا) ودلالة مجسدة (تشير إلى الحاضرين)، ومنها أنها لفظ مفرد، ويمكن أن يفيد معنى الجمع، وقبل هذا وذاك يتفق معناها الدقيق مع معنى اللفظ الألماني اشتقاقًا، فهو يعني حرفيًّا «**الوجود في مكان معين**» ويضيف بعض الشراح الألمان أنه يفيد «الوجود في لحظة زمنية معينة» أيضًا، والدلالتان يشملهما الحضور، كما إن إحدى الدلالات الثانوية للكلمة الألمانية تفيد الوعي أو «**حضور** الذهن»، ومن ثم ارتضيت هذه الترجمة، راجيًا أن تنهض السياقات التي ترد فيها بمهمة إضافة أي معنى ثانوي آخر. وسوف أورد هنا بعض نماذج الشروح الإنجليزية لهذا المصطلح أبدؤها بنموذجين: الأول يعود إلى عام ١٩٥٧م (أي إنه صدر في حياة هايديجر)، والثاني إلى عام ٢٠١٤م، أي بعد عقود من وفاته وصدور عشرات الكتب عنه، فهايديجر ولد عام ١٨٨٩م وتوفي عام ١٩٧٦م. وفيما يلي تعريفٌ لهذا المصطلح، كتبه أستاذ فلسفة معاصر للفيلسوف — وهو جون باسمور (Passmore) — في حاشية على عرضه لفكر هايديجر، في كتابه **مائة عام من الفلسفة**، وها أنا ذا أورده من دون ترجمتي للمصطلح المذكور. يقول باسمور:

> أغامر باستخدام هذا التعبير، أي «الوجود الإنساني» (Human Existence) باعتباره ترجمة لمصطلح *Dasein* عند هايديجر، في السياقات التي تهمنا بصفة خاصة. ولفظ Dasein حرفيًّا، يعني — باعتباره فعلًا — «أن يكون موجودًا» (to be there)، وباعتباره اسمًا «الوجود» (Existence)، ولكنَّ كلَّ

> ترجمة من هاتين الترجمتين مُضَلِّلَةٌ. فمما تتميز به صعوبة ترجمة هايديجر أن المترجمين قد اقترحوا لترجمة كلمة *Dasein* ألفاظًا ذوات معان بعيدة؛ مثل «الوجود في مكان ما» (being-there)، ومثل «الطابع العابر» (transience)، بل إنه قيل بصدد *Dasein*: إنها «كلمة ذات دلالة مرادفة تقريبًا لدلالة العقل الخالص (pure reason) عند كانط (Kant) على الرغم من عدم اتصافها بالدلالات العقلانية البارزة في المصطلح الكانطي (مسرحية هاملت من دون أمير الدنمارك؟). والمترجمان ماكواري وروبنسون (Macquarrie & Robinson) يحتفظان، على غير عادتهما، باللفظة الألمانية في ترجمتهما، وذلك لا شك البديل الوحيد أمام من يرجو أن يترجم *Dasein* بالتعبير نفسه في جميع السياقات التي ترد فيها. أما ترجمتي «الوجود الإنساني» فتعادل تقريبًا ترجمة سارتر وهي «الواقع الإنساني» أو «الحقيقة الإنسانية» (*Réalité Humaine*)، ولكن ترجمتي لن تصلح، كما هو واضح، في السياقات التي يتكلم فيها هايديجر عن «وجود الله»» (ص٤٧٩).

ويقول جريجوري فريد وريتشارد بولت (Gregory Fried & Richard Polt) مترجما كتاب هايديجر **مقدمة للميتافيزيقا**: إن هذا الكتاب جدير بالانتماء حقًّا إلى هذا العصر بسبب نطاقه الفكري وعمق هذا الفكر، وبسبب أسلوبه المعقد الحافل بظلال الدلالات، فعلى الرغم من أن الكتاب يتكون من سلسلة من المحاضرات التي ألقيت على الطلاب في قاعة الدرس «فإن تأليفه يتسم بدقة شديدة، وتتضمن كل فقرة فيه تقريبًا **سلسلة من التلاعب اللفظي على كلمات تستغل جرس الألفاظ الألمانية ومعانيها**، بل والألفاظ اليونانية أيضًا، ابتغاء تقريبنا من الخبرة الصادقة بالظواهر الأزلية، وهذه الكلمات هي الكائنات (beings) والوجود (Being)، والحضور (*Dasein*).» ويعلق المترجمان بعدها على كل كلمة من هذه الكلمات في أربع فقرات فيما يلي ترجمة مقتطفات منها:

[١] *Das Seiende*: الكائنات (beings) أي ما هو موجود أو كائن (what is) أو (that which is). والتعبير الألماني الذي يستخدمه هايديجر واسع الدلالة إلى الحد الذي يشمل أي شيء يعتبر وجودًا لا عَدَمًا، أيْ أيَّ كيان (entity) قد نتعامل معه مهما اختلف نوع التعامل ... (وأحيانًا يصف هايديجر شيئًا باعتباره *seiend*، وقد ترجمنا هذه الصفة التي تعتبر «اسم فعل» بعبارة «في الوجود» (in being) ...

[٢] وأما لفظ *Seiendheit*: فيعني beingness أي كون الشيء موجودًا أي «خصيصة الوجود»، أو ما يعتبر خصيصة كل ما هو موجود ... ويقول هايديجر: إن تقاليد الميتافيزيقا كانت تركز أولًا وقبل كل شيء على إدراك «خصيصة الوجود» المذكورة، من خلال نظام مراتبي لتصنيف الأشياء ووضع بعضها فوق بعض، فالمذهب الأفلاطوني يركز مثلًا على الصور (forms) باعتبارها الكائنات التي تمثل خصيصة الوجود خير تمثيل، وتتيح للكائنات الأقل كيانًا خصيصة وجود مشتقة منها ...

[٣] *Das Sein*: الوجود (Being). ويقول هايديجر: إن الوجود ليس شيئًا (*thing*) وليس كيانًا على الإطلاق، ولكنه «مفهوم» يشير إلى الكشف الحافل بالدلالات عن الكائنات باعتبارها موجودة ... والوجود بصفة عامة يمكن أن يعني خصيصة الوجود (= being beingness) (أي خصيصة كل موجود حسبما تبحثها الميتافيزيقا التقليدية).

ويضيف المترجمان: إن بعض الفقرات في كتب هايديجر تشير إلى صورة وجود بعض الأشياء، ثم يطرح الفيلسوف سؤالًا مهمًّا يقول: «**كيف يمكننا أن ندرك خصيصة الوجود في أي شيء موجود؟ ما الذي يدفعنا إلى تفسير الأشياء وإدراك وجودها؟**»، ويقول المترجمان: إن هايديجر أصبح في الثلاثينيات يجيب عن هذا السؤال قائلًا: إن المرء يتعرض لحدث أصيل (event) يُمَكِّنه من إدراك وجود الأشياء وفهمها، وإن «هذا الحادث يمكن أن يسمى أيضًا وجودًا (Being) بمعنى أعمق وغير ميتافيزيقي.» وأحيانًا يستخدم بعض التعبيرات الخاصة؛ مثل «الوجود بمعناه المعروف» أو «الوجود نفسه» باعتبارها بديلًا عن عبارة «خصيصة الوجود» أو «وجود الكائنات»، ويضيف المترجمان:

[٣-أ] وعلينا أن نشير إلى أن بعض الباحثين يفضلون ترجمة *das Sein* بكلمة being المبدوءة بحرف صغير لا بحرف كبير (B) خشية الإيحاء بأن هايديجر يعني **الموجود الأعلى** الذي يقف فوق جميع الكائنات ويغذوها ...

[٤] *Dasein*: هذه كلمة تُتْرَكُ دون ترجمة في معظم ترجمات عمل هايديجر، وتعريف *Dasein* في كتاب **الوجود والزمن** يقول: إنه الوجود المعنيُّ بقضية الوجود نفسه، وهو الوجود المتسائل عن الوجود (وخصوصًا وجوده هو نفسه). وفي معظم ما كتب هايديجر نجد أن هذا **الوجود** هو نحن، أبناء البشر، على الرغم من أن *Dasein* ليست معادلة وحسب للإنسان؛ ويصر هايديجر على أن *Dasein* ليست مفهومًا أنثروبولوجيا، أو نفسيًّا أو بيولوجيًّا، وقد يفيدنا أن ندرك أن الكلمة ليست نوعًا خاصًّا من الوجود، بل حالة يتصف بها البشر، أفرادًا أو جماعات، في حقبة تاريخية تتميز بانشغال البشر بقضية الوجود، أو بأن الوجود باعتباره حدث الكشف يقع فيها. ففي نَص **مقدمة**

الميتافيزيقا يستعمل هايديجر عبارات يُفهم منها تصوير *Dasein* باعتباره حالة مثل Historical Dasein وOur Dasein وhuman Dasein أو the Dasein of a people [وترد ترجماتها العربية في آخر الفقرة]. وتستخدم كلمة *Dasein* في اللغة الألمانية الجارية في الحياة اليومية تمامًا مثلما نستخدم نحن كلمة existence [أي وجود]. وللقراء أن يستبدلوا الكلمة الأخيرة في جميع الأحوال بالكلمة الألمانية حتى يدركوا كيف كان الجمهور الأصلي لهايديجر يفهم أقواله، ولكن هايديجر دائمًا ما يعتبر الكلمة اللاتينية *existentia* مضلِّلة وسطحية، ولذلك فمن الأفضل أن نفسر كلمة *Dasein* من حيث دلالتها الجذرية. وهذه الدلالة الجذرية تترجم عادة إلى اللغة الإنجليزية بعبارة «**الوجود في مكان ما**»، ولكن هايديجر قد يكتب الكلمة من جزئين يرتبطان بشرطة قصيرة Da-sein وهنا استعملنا الترجمة الأصح والأقرب للحياة وهي الحضور Being-here. فكلمة *Dasein* تعني السُّكنى والوجود في مكان حاضر، أي في موقع يظهر في داخله الوجود والكائنات ظهورًا له معنى. (ص٨–١١).

وأظن أننا ما دمنا انتهينا إلى وجود دلالة الحضور في الكلمة، فلا بأس من أن نترجم التعبيرات الأربعة التي أوردتُها بالإنجليزية في منتصف هذه الفقرة إلى «**الحضور التاريخي**» و«**حضورنا**» و«**الحضور البشري**» و«**حضور الشعب**» على الترتيب، وبعض الشراح المحدثين يصرحون بهذه الدلالة القائمة في أعمال هايديجر بعد فترة التحول المشار إليها، ذاكرين أن كتاب **الوجود والزمن**، على أهميته العظمى كتابٌ ناقص، فلقد كان هايديجر يعتزم استكماله يومًا ما، واضْطُرَّ اضطرارًا إلى طبعه ناقصًا حتى يستكمل شروط تعيينه أستاذًا في الجامعة، ولذلك فهم يركزون على سياقات استعمال المصطلح بعد ما يسمى بمرحلة التحول في الثلاثينيات، وخير ما يمثلها في نظري كتابه **مقدمة للميتافيزيقا** (١٩٣٥م) فعندما نشره في عام ١٩٥٣م كتب تزكيةً له في تصديره لطبعة جديدة من **الوجود والزمن** باعتباره يتضمن إيضاحًا لقضية الوجود، كما يذكر بعض الشراح هذه الدلالة استنادًا إلى مقتطفات يجمعونها من كتاباته الكثيرة التي نشرت تباعًا بعنوان الأعمال الكاملة *Gesamtausgabe* بالألمانية وتُرْجم منها قدرٌ كبيرٌ، نُشِرَ جانبٌ منه فيما يسمى **الكتابات الأساسية** وتتضمن منتخبات من كتاباته من ١٩٢٧م (**الوجود والزمن**) إلى ١٩٦٤م (**مهمة التفكير**) وظهرت طبعتها الأولى عام ١٩٧٧م ثم ١٩٩٣م واشترك في ترجمتها عدد كبير من المتخصصين، ثم صدرت طبعتها الثانية المزيدة المنقحة عام ٢٠٠٨م، وتتضمن أحد عشر فصلًا، وتقع في ٤٥٠ صفحة، ولا تكاد تُغفِل أية فكرة أساسية من أفكار هايديجر، مُبْرِزَةً تطورَه الفكريَّ من خلال نصوصه والمقدمات

لكل نص، وقد اعتمدتُ عليها وعلى غيرها من الكتب الصادرة عن هايديجر، حتى أقطع في أمر الترجمة الأدق لكلمة *Dasein*، مقتنعًا بالرأي الذي أبديتُه قبل المقتطفات الواردة أعلاه من أنها توازي الحضور، وإن كنت أحب أن أضيف: إنه **حضور** مشروط، بمعنى أنه حضور يتلوَّنُ بألوان سياقاته، كما رأينا في العبارات الأربع المقتطفة أعلاه، كما أرجو لفت نظر القارئ إلى التمييز الذي أراه بين كلمتين تختلفان وتتفقان معًا عند هايديجر، فهما تشتركان في فعل معين بالعربية، وهو الفعل «حضر» ولكنهما تختلفان في دلالتهما عنده: **فالحضور** الذي أعنيه لا يفيد الزمن الحاضر، وهذا خلط ما أيسر أن يقع إذا اكتفى المرء بمعنى الحضور في كتاب **الوجود والزمن**، وهو المعنى الذي لم يستكمل هايديجر بحثه في ذلك الكتاب لأسباب ربما كانت تتعلق بظروف حياته، فالزمن أو الزمنية عنصر أساسي من عناصر الحضور، بمعنى أن **الحضور** الذي يعنيه هايديجر حضورٌ في الزمن على إطلاقه، من ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل، أو كما يسميه هو «الحضور التاريخي». فتعريف الفيلسوف للوجود في إطار الزمن غير مكتمل، ومع ذلك فهو يتضمن إلماحات إلى ما يسميه «الوجود الحاضر» (present-at-hand) والفرق بينه وبين «الوجود الجاهز» (ready-to-hand)؛ فالأول خاص بالإنسان، والثاني خاص بما يستعمله من أدوات، قائلًا: إن الإنسان يصبح **وجودًا حاضرًا** بكونه قائمًا في شبكة من العلاقات الحاضرة وانتمائه إليها. ثم يضيف استدراكًا يقول: إنه يصبح ذا وجود أصيل (authentic) إذا كان يتمتع بالوعي الكافي بالزمن: «الفرد ذو الوجود الأصيل يعيش بأسلوب مناسب للكائن **الزمني**، أي الكائن الذي «أُلْقِيَ به» (thrown) في حالة معينة، ومن ثم فهو يتصور إمكانيات المستقبل، ويعيش وسط الكيانات الأخرى في عالم حاضر» (ص١٢)؛ ولذلك فإن طابعنا الزمني تاريخي، ويحاول هايديجر في **الوجود والزمن** أن يبين أن زمنية الحضور (*Dasein*) تجعله قادرًا على أن يفهم جميع أنواع الوجود. وهكذا، فإن الوجود الحاضر سوف يبدو مجرد نوع واحد من أنواع الوجود، ولكنه وجود محدود، ضيق النطاق، محصور في الحاضر، وأما ما يرمي إليه هايديجر فهو الوجود الزمني العام أي المنتمي إلى **الدهر**، من الأزل إلى الا بد، وهو مغرم بالصفة التي يتصف بها من يشترك مع عالمه الخاص في أزلية واحدة وهي equiprimordial.

وأما في **مقدمة للميتافيزيقا** فهو يقول: إنه يستكمل ما بدأه في **الوجود والزمن**، وهو في الحقيقة يقدم بعض ما يظن أن ذلك الكتاب قد أغفله، ألا وهو التمييز بين

الحضور والزمن الحاضر، حسبما أشرت إليه آنفًا، إذ يعرض أصل الخلط، مشيرًا إلى أنه يرجع إلى تأثير أفلاطون في معنى الوجود على امتداد تاريخ الغرب، إذ أدَّى هذا التأثيرُ إلى قَصْرِ معنى الوجود، بإقامة تضاد بينه وبين الصيرورة (becoming) والشكل الظاهر (seeming) والتفكير (thinking) والواجب (the ought) [أي ما يجب أن يكون]، وبذلك جعل هذه الأشكال ذوات الوجود الخاص مضادة **لمبدأ الوجود في ذاته**، قائلًا: إن ذلك لا يتجلى إلا إذا رجعنا إلى أصل كلمة فيزيقي أو الفيزيقا (physics) اليونانية، وهي التي تقوم على خبرة الوجود باعتبارها مرادفة لمعنى *phusis* اليونانية وهو «القوة **والحضور** البارزين الدائمين»، مؤكدًا أن الخبرة الأصلية للحضور تكمن في جذور التفسير الغربي للوجود، وأن ذلك هو ما أعمى أعيننا عن الطابع الزمني لهذا الحضور، فهو لا يتعلق بالحاضر، بل بالزمن في أي لحظة من لحظاته، ويقول بولت، شارح هايديجر ومترجمه: إن **الحضور** في الكتاب الأخير يعيد طرح السؤال الأساسي الذي دفع هايديجر أصلًا إلى كتابة كتابه الأول، على عمقه وثراء مادته، ألا وهو: «**لماذا يوجد الوجود بدلًا من العدم؟**» وهو يثير الدهشة «الطبيعية» التي يشعر بها كل من يتأمل حقيقة الوجود في ذاتها. إنها دهشة شاعرية تصيب كل من يتأمل وجوده بصورة مطلقة، أي دون ربطها بوجود سواها، وهايديجر، على الرغم من إحاطته المذهلة بالتراث الفلسفي الهائل الذي خلفه الأسلاف في الغرب والشرق معًا، لا يفتأ يعود إلى هذا السؤال الذي يعتبر حقًّا منبع الدهشة والعجب، وهي — كما قلت — دهشة شاعرية.

الحضور الزمني

وهنا يتجلى لنا هايديجر ذو النظرة الشعرية حسبما وصفه روجر سكروتون (Scruton) في كتابه **موجز تاريخ الفلسفة الحديثة** (ص٢٦٠)، وسوف أمثل لنظرته الشعرية بموقفه من الحضور الزمني نفسه، فنحن — كما يقول — قد درجنا على النظر إلى كل شيء بعيون الحاضر، فأصبحنا نعجز عن إدراك صورة الزمن الكلية، أي الوجود في لحظات مختلفة من الزمن، فهذه القدرة طاقة ينميها الإنسان في نفسه حتى إذا استطاع رؤية وحدة الزمن أحس بنشوة (ecstasy) تكشف له عن معنى الوجود الحق. وهنا يشعر المرء حقًّا بمعنى يندر أن يشعر به المنغمسون في أشغالهم وحياتهم اليومية، بحيث لا يرون إلا ما تراه العين، ويشرح واطس (Watts) ذلك قائلًا: إن بناء كلمة النشوة المذكور

يعني «**وقوف الشيء خارج ذاته**» وفق اشتقاقها باليونانية، وهو ما يعنيه هايديجر، مضيفًا:

> هذا هو ما يعنيه هايديجر بوصف الحضور (Dasein) بالطابع الزمني، أو «الزمنية»، إذ إن جوهر الطابع الزمني (temporality) هو نفسه جوهر الحضور، وهو **الامتداد خارج ذاته** إلى وحدة حالات «النشوة» (ecstasies) في المستقبل والحاضر والماضي، فكل منها تمتد داخلةً في الأخرى (**الوجود والزمن** ص٣٧٧). ومعنى ذلك أن لحظات «الزمنية» الأصيلة للحضور تقف خارج ذواتها، إذ يرتبط بعضها ببعض بدروب لا تُحصى من الذاكرة والتوقعات التي تصل إلى داخل الماضي والمستقبل. وكل لحظة من لحظات وجود الحضور تشبه الإبرة في البوصلة التي تتجه دائمًا إلى القطب الشمالي، فهذه لحظات «ممغنطة» بوعيها بطابعها المحدود [الفاني]. فالنفس المُوَحِّدَةُ للحضور الأصيل المتسم بالعزم الثابت تضرب بجذورها في القدرة على قطع مسافة حياتها كلها بالسبق المسرع إلى المستقبل، وهو الذي يتضمن وعد الموت، ثم العودة من ذلك المستقبل إلى ماضيها (وهو الذي يمتد إلى لحظة مولدها وربما إلى ما قبلها، أي إلى تراث أسلافها) ثم تعود منه إلى الحاضر، حيث تستطيع في «لحظات الرؤية» أن تتخذ خيارات لحياتها من بين الإمكانيات التي تكشفت وأصبحت متاحة لها بفضل ماضيها ومستقبلها معًا.
>
> (مايكل واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص١٢٣، والتأكيد في الأصل)

وسوف يجد القارئ في المعجم الملحق بهذا الكتاب — وهو الذي يستند إلى المعجم الذي وضعه واطس في كتابه المشار إليه عن هايديجر، والمعجم الألماني-الإنجليزي الذي وضعه مترجما **مقدمة للميتافيزيقا** المشار إليهما، وهما جريجوري فريد وريتشارد بولت، في ذيل ترجمتهما المشار إليها — ما يؤكد هذا المفهوم الذي أبنيه أساسًا على شروح بولت في كتابه عن هايديجر، وشروح الفيلسوف الإنجليزي المعاصر مارك راذول (Wrathall) في العديد من كتبه، ومن بينها **إعادة فحص هايديجر، والاستيلاء على هايديجر، وكيف تقرأ هايديجر** (٢٠٠٦–٢٠٠٥م) والكتابان اللذان حررهما مع جيف مالباس (Jeff Malpas)، وعنوان الأول: **هايديجر والأصالة والحداثة**، ٢٠٠٠م،

والثاني: **هايديجر والتعامل الناجح والعلم المعرفي**، الصادر في العام نفسه من دار نشر معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا.

وينبغي لي الآن أن أختتم هذا الفصل الذي أَثْقَلْتُه عامدًا بقضية تقع في جوهر فلسفة هايديجر، وهي قضية مفهوم «الحضور الزمني» (الذي سأرجع إليه في الفصل الأخير) — والذي يمثل أفضل مدخل لمفهوم *Dasein* — (أي الحضور في الزمن كله، أو إن شئت البسط: الوجود في الزمن الحاضر حاملًا الوعي بالوجود في الماضي وإمكانيات الوجود في المستقبل)، أقول: إنه من المناسب أن أختتم هذا الفصل بلمحات أدبية تلقي الضوء على جانب من هذا المفهوم الذي أثار من الخلافات ما دعا المترجمين والشراح إلى تركه دون ترجمة، وإن قدموا في الواقع من الشروح ما يصف معظم جوانبه التي جَمَعْتُها في ترجمتي المؤقتة (الحضور) التي شرحتُها ودافعت عنها آنفًا، آملًا أن تَلْقَى القَبُول، وسوف يجد القارئ في اللمحات الأدبية التالية ما يدعم هذا المفهوم.

يقول وردزورث (Wordsworth) في قصيدة **المقدمة** (*The Prelude*): إنه حين يسترجع ذكرى طفولته يشعر بوجود مسافة شاسعة تفصل بينه وبينها، حتى إنه حين يتأملها يشعر أنه ذو «وَعْيَيْن» أي إنه يعي وجود كائنين، كائن هو ذاته الحاضرة، وكائن آخر موجود في الماضي، و«الوعي المزدوج» (two consciousnesses) قائم على أن أيامه الخوالي ذات **حضور** قاهر في ذاته (which have such *self-presence*)، ولا ينفصل حضوره ذاك عن وجوده «الحاضر». ويقول في قصيدة «كنيسة تينترن»: إنه يحس في الكون «بحضور» يغشى نفسه ويهزها بالفرح المستقى من الأفكار العلوية:

And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts;

93–95

وَلَقَدْ أَحْسَسْتُ حُضُورًا تَضْطَرِبُ لَهُ رُوحِي بالفَرْحِ
بِأَفْكَارٍ ذَاتِ سُمُوٍّ.

هذا «الحضور» يفسره النقاد بأنه الإحساس بوجود الله، جل وعلا، أو بروح الطبيعة التي نفثها البارئ، ولكن التعبير عن الوجود بالحضور **مرة في الماضي ومرة في الحاضر**

يلقي الضوء على الدلالة الكامنة في الحضور عند هايديجر، كما يصور شعراءُ قدماءُ ومحدثون هذا الاتصال الزمني بين الماضي والحاضر، بل والمستقبل، لا في إطار «الزمن الباطن» (internal time) عند كانط فقط، بل باعتبار أن التلاقي بين الفرد وعالمه (وهو ما يفسر به هايديجر ما يعنيه بالحضور من خلال مفهوم «الوجود في العالم») كفيل بضمان اتصال الوعي داخل الإنسان وقوته وهو ما يعبر عنه بالأصالة (authenticity) بمعنى الصدق مع النفس (being true to oneself) حسبما يفسرها الفيلسوف راذول في كتابه **كيف تقرأ هايديجر** (ص٦٠–٦١). فالصدق مع النفس يكفل الحرية، ويستتبع المسئولية، وراذول يتوسع في شرح هذه الدلالات في كتابه المشار إليه.

غير أن للزمن دلالة أخرى عند هايديجر على نحو ما يعبر عنها استعماله للحضور، ألا وهي القدرة على دحض الصورة التقليدية للماضي باعتباره «زال وانقضى»، فالحضور (*Dasein*)، أي طاقة الإحساس **بالوجود هنا والآن**، قادر على قهر التغير الذي يأتي به الزمن، وهو قهر نجح في تصويره والاحتفاء به الشعراء والأدباء، سواء في الروايات التي تبين تدفق الزمن الذي يؤكد الحضور، أو في الشعر الذي يجعل الإحساس قادرًا على قهر الزمن، يقول شوقي:

لَمْ تَزَلْ لَيلى بِعَيْنِي طِفْلَةً   لَمْ تَزِدْ عَنْ أَمْسِ إِلَّا أُصْبُعَا
مَا لِأَحْجَارِكَ صُمًّا كُلَّمَا   هَاجَ بِي الشَّوْقُ أَبَتْ أَنْ تَسْمَعَا
كُلَّما جِئْتُكَ رَاجَعْتُ الصِّبَا   فَأَبَتْ أَيَّامُهُ أَنْ تَرْجِعَا

وأظن هذه الأبيات قادرة على دحض الزعم باستحالة فهم هايديجر، وأظن أن سكروتون محق إلى حد بعيد في اعتباره شاعرًا، وإن قسا عليه فأنكر نهجه في الكتابة الذي يراه غير فلسفي، وسوف ألتقط هذا الخيط الشاعري فأجعله مدخلًا إلى حديثي عن هايديجر.

الفصل الثاني

الطِّلَّسْمُ

جِئْتُ لَا أَعْلَمُ مِنْ أَيْـ ـنَ ولـكِـنِّـي أَتَـيْـتُ
ولَـقَـدْ أَبْـصَـرْتُ قُـدَّا مِـي طَـرِيـقًـا فَـمَـشَـيْـتُ
وسَـأَبْـقَـى سَـائِـرًا إنْ شِـئْـتُ هـذَا أمْ أَبـيْـتُ
كيفَ جِئْتُ كَيْفَ أَبْصَرْ تُ طَرِيقِي لَسْتُ أَدْرِي.

(إيليا أبو ماضي)

هذا السؤال الذي طرحه الشاعر في القرن العشرين سؤال طرحه الأقدمون، ولا يزال يحتفظ بجدته كأنما يُطرح أول مرة، فهو سؤال يقوم على النظرة الكلية إلى الوجود، وقصيدة «الطلاسم» لأبي ماضي تتضمن ضروبًا منوعة من الأسئلة عن الوجود، يذكرنا بعضها بالصورة الأفلاطونية التي رسمها وردزورث في قصيدته عن «خاطرات الخلود» والتي يقول فيها: إن «المولد» يمثل غفوة للروح على الأرض، تنسيه المكان الذي أتى منه في عالم الملكوت عند الله، في الفقرة الخامسة التي تبدأ كما يلي:

مَا مَوْلِدُ الإنْسَانِ إلَّا غَفْوَةٌ مِنْ بَعْدِهَا النِّسْيَانْ.
فَرُوحُهُ التي قَدْ أَشْرَقَتْ مَعَهْ ... شَمْسُ الحَيَاةْ.
كَانَتْ قُبَيْلَ ذَاكَ قَدْ غَرَبَتْ،
وأَقْبَلَتْ مِنْ مَوْقِعٍ نَاءٍ قَصِيٍّ؛
لكنَّها لمَ تَنْسَ كُلَّ شيء، لَا ولَا تَجَرَّدَتْ،
مِنْ كُلِّ ما بِهَا مِنَ الرُّوَاءْ؛

إذْ إنَّنَا نَأتِي وفِي أَذْيَالِنَا سُحُبُ البَهَاءْ.
نَأْتِي مِنَ اللهِ الذي هُوَ بَيْتُنَا.

وهذا هو الأصل، (انظر مختارات من الشعر الرومانسي للمؤلف، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٤٨–١٤٩).

Our birth is but a sleep and a forgetting
The Soul that rises with us, our life's star,
Hath had elsewhere its setting
And cometh from afar:
Not in entire forgetfulness,
And not in utter nakedness
But trailing clouds of glory do we come
From God, who is our home:
W. Wordsworth, "Ode: Intimations of
Immortality from Recollections
Of Early Childhood," ll. 58–65

ومن قبله تساءل عمر الخيام عن الوجود، قائلًا: ما يقول اليوم هايديجر به من أن وجود الإنسان إلقاءٌ له على الأرض بلا خِيَرة من أمره، وهو يتأمل هذا «الإلقاء» (thrownness) تأملًا شاعريًّا يشبه قول الخيام (في ترجمة أحمد رامي):

لَبِسْتُ ثَوْبَ العَيْشِ لَمْ أُسْتَشَرْ وحِرْتُ فِيهِ بَيْنَ شَتَّى الفِكَرْ
وسَوْفَ أَنْضُو الثَّوْبَ عَنِّي ولَمْ أُدْرِكْ لمَاذَا جِئْتُ أَيْنَ المَقَر

وهايديجر يعبر عن دهشة إدراك الوجود وحيرة المرء في عِلَّتِهِ بأسلوب «شعري» لا يتضمن أدوات الاستقراء والقياس والاستنباط التي يتطلبها سكروتون، أستاذ الفلسفة، في الكتابة العلمية في الفلسفة، ولكنه يحمل روح الدهشة التي تتملك كل من ينتبه إلى حقيقة وجوده، فذلك مما يسميه هايدجر «الكشف» عن الحقيقة، ويستخدم في التعبير

عنه الكلمة اليونانية (*aletheia*) التي تعني كشف الغطاء أو إماطة اللثام، ويشير إلى حدوث ذلك باعتباره «حدثًا»، مشبهًا إياه بلمع البرق ووميض الضوء الباهر فجأة، ولكن الضوء لا يكشف عن علل أو أسرار، بل يكشف عن السؤال نفسه، وانظر إلى هذه الجملة التي يصف فيها دهشته الوجودية أثناء قراءته «ترنيمة الذكرى» للشاعر هولدرلين (*Holderlin Hymne "Andenken"*) قائلًا: إن لمعة الضوء احتفال:

> والاحتفالُ ... انضباطٌ للنفس، وانتباهٌ للذهن، وتساؤلٌ وتأمل، وانتظارٌ وتوقع، إنه خطوةٌ نخطوها داخل بريقِ الدهشةِ الذي يزيدنا انتباهًا، وهي الدهشة من أن الدنيا تدور حولنا جميعًا بشئونها الدنيوية، ومن وجود كائنات بدلًا من العدم، أي وجود أشياء ونحن أنفسنا في وسطها، ووجودنا ونحن لا نكاد نعرف من نكون، ولا نكاد نعرف أننا نجهل كل هذا.
>
> (هايديجر، المجلد ٥٢ من الأعمال الكاملة، ص٦٤،
> مقتطف في بولت ١٩٩٩م، ص١)

أي إن هايديجر يعلي من شأن الدهشة التي قلت في المقدمة: إنها شاعرية، ومن أحد معاني هذه الشاعرية أنها تجعل السؤال يستعصي على الإجابة، بل إنها تنتهي هي أيضًا بسؤال لا تقل صعوبته عن السؤال الأول، وكان الفيلسوف يسعى في محاضراته، مثلما كان يسعى في كتاباته، إلى تنبيه البشر إلى أن الوعي بالوجود حدث (*ereignis*) يشبه وميض البرق، وإلى أن إدراك هذا الوميض يعني التساؤل عن معناه، وأن التساؤل يعني التفكير، والتفكير بطبيعته صفة الإنسان الذي يدرك قيمة وجوده، ولذلك كان ينتقد أساليب تدريس الفلسفة في شتى المعاهد، بسبب تجاهلها حث الطلاب على التفكير من طريق التساؤل، ويعيب عليها خصوصًا ما يقول إنه:

> عُقْمُ مناهج تدريس الفلسفة في الجامعات على نطاق واسع ... بسبب محاولة تعليم الطلاب، بطرائق الخطوط العريضة المشهورة، وربما في فصل دراسي واحد، كل شيء عن الدنيا، أو حتى ما يزيد على ذلك. فالمفترض أن يتعلم المرء السباحة، ولكنه لا يتعلمها بل يظل يضرب بخطاه متسكعًا على شط النهر، ويثرثر حول خرير المياه، ويتحدث عن المدن والبلاد التي يمر بها النهر. ومن

شأن هذا استحالةُ نقلِ وميض الشرارة إلى الطالب الفرد، وهي الكفيلةُ بأن توقدَ ضوءًا في داخله من المحال إطفاؤه يومًا ما.

(هايديجر، **الأساس الميتافيزيقي للمنطق**، ترجمة م. هايم (Heim) دار نشر جامعة إنديانا، ١٩٨٤م، ص٧، في بولت صix)

والشرارة المذكورة هي التي يعتقد الباحثون أنها تكمن وراء اتجاه هايديجر لدراسة الفلسفة أصلًا، فهي السؤال الإنساني الصادق، بمعنى أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يسأله، وهو كما صاغه هايديجر «**لماذا توجد كائنات بدلًا من العدم؟**» وهو يبذل جهده، مثل كل مفكر أصيل، لتعريف ألفاظه، فالكائنات (*das Seiende*) تعني كل ما هو موجود، و«الموجودات» قد تكون كائنات بمعنى الكيانات المادية أو بمعنى الصور الذهنية الخيالية، أو **الأشكال** الهندسية أو **الأرقام**، فما الذي يميز وجود كل موجود، **وكيف نعرف أنه موجود** ولو لم نسأل عن سبب وجوده؟

أقول من جديد: إن هذه هي الشرارة الأولى، وهي شرارة يعرفها كل متأمل للكون، سواء كان باحثًا في العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، ولكن بعض المتأملين ينحون نحو الشعر، على نحو ما فعله أبو ماضي والخيام، وبعضهم يدرس الكون دراسة علمية، مثل ستيفن هوكنج (Hawking) أو دراسة فلسفية (تحليلية) مثل فتجنشتاين (Wittgenstein)، أو دراسة فكرية محضة مثل هايديجر، فإن هوكنج يتساءل عن سر الوجود بمعنى ما وراء وجود الكون، وفتجنشتاين يصف من يشعرون بوطأة السؤال المذكور بأنهم يدهشون لوجود العالم، ومع رفضه لمذهب الدهشة المذكور يُقِرُّ بأنه يحترم أصحابه. («محاضرة عن الأخلاق» في **مناسبات فلسفية** ١٩١٢–١٩٥١م، (١٩٩٣م)، ص٤١)، وأما هايديجر فإنه ينطلق من سؤاله السابق إلى سؤال آخر أهم في نظره، وهو ما معنى الوجود؟

أما السؤال الأول، أي ما سبب الوجود، فيقول: إن لايِبْنِتْسْ (Leibniz) قد سبقه إليه، وهو يصفه في كتابه **مقدمة للميتافيزيقا** بأنه من «أعظم» مفكري الألمان. (هايديجر (١٩٣٥م)، ٢٠١٤م، ص٩٢) ولكنه يعترض على أن لايبنتس (١٦٤٦–١٧١٦م) يجيب عن السؤال بالإشارة إلى أن الله هو العلة الأولى، ثم يتجاهل القضية العامة منتقلًا إلى عرض قضيته الخاصة، وهي: **ما معنى الوجود**؟ (المرجع نفسه، ص٢٥)وكلمة الوجود

بالعربية، مثل نظيرتها بالإنجليزية (being) والألمانية (*Sein*)، قد تعني الشيء الموجود أي الكون كله، وقد تعني كونَ الشيء موجودًا، فالمعنى الأول مجسد، والمعنى الثاني مجرد، ومترجمو هايديجر يكتبون الحرف الأول من المعنى الثاني بصورته الكبيرة (Being) تمييزًا له عن المعنى الأول (being) وهذا ما لا يفعله هايديجر؛ لأن جميع الأسماء الألمانية تُكتب بحرف كبير في البداية، ويحذر المترجمون القراء من الخلط بين المعنى المجرد وبين ما تعنيه كتابته بحرف كبير بالإنجليزية أي «الموجود».

وكما أوضحت فيما سلف، تكتسب معظم مصطلحات هايديجر دلالاتها الخاصة من السياقات التي يستخدمها فيها، والمعاني الخاصة التي يضفيها على كل منها، وهي معان خاصة بمعنى آخر، ألا وهو اتصالها المباشر بخبرته «الخاصة» أي الشخصية، فهو يشبه الشعراء في الاستناد إلى الخبرة الحياتية، أو ما يسميه «الخبرة المعاشة» (*erlebnis*) [من الفعل *erleben* الذي يفيد العيش والمشاهدة والخبرة] وهو يذكر في مناسبات عديدة هذا الاستناد إلى الحياة الحقيقية، مؤكدًا أن تأملاته ذات جذور في حياته الشخصية، وهو أمر يتحول في فلسفته فيما بعد إلى التأكيد الشديد لخبرة المرء المباشرة التي يستمد منها، أو ينبغي أن يستمد منها وعيه بالوجود أي بوجوده (Being) وبما حوله من الكائنات (beings) أو الموجودات، وهي الوعي الذي تبلور في نظريته عن «الوجود-في-العالم». ويورد أحد شراح هايديجر ومترجميه، وهو ت. كيزيل (Kisiel) في كتابه **نشأة الوجود والزمن عند هايديجر** (١٩٩٣م) عبارة وردت في خطاب كتبه هايديجر ونشر في كتاب بالألمانية بعنوان **في الحديث عن الزمن** عام ١٩٩٠م، ويترجمه كيزيل على النحو التالي: يقول هايديجر [وتاريخ الخطاب عام ١٩٢١م]: «إنني أعمل بأسلوب مجسد وحقائقيٍّ نابع من إدراكي بأنني موجود، ونابع من أصولي وبيئتي وسياقاتي الحياتية الفكرية والحقائقية، وكل ما تتيحه هذه لي من خبرة حيوية أعيش فيها.» وهو يعود إلى هذه الفكرة من جديد بعد كتابة **الوجود والزمن**، في مقال بعنوان «**ما الميتافيزيقا؟**» [ارجع إليها في الكتابات الأساسية، ص٩٣] ولكنْ في صورة أكثر تعميمًا، قائلًا: «لا يمكن طرح أي سؤال ميتافيزيقي إلا بأسلوب يكفل حضور السائل مع سؤاله، أي يكفل أن يصبح هو نفسه موضع تساؤل.» ومن ثم فأتصور أن علينا أن نلقي نظرة على نشأة هذا المفكر الشاعر وتطوره حتى نشهد نشأة ذلك الطِّلَّسْمِ وتطوره.

النشأة

ولد مارتن هايديجر يوم ٢٦ سبتمبر ١٨٨٩م في بلدة صغيرة اسمها ميسكيرش (Misskirch) في منطقة يطلق عليها اسم الغابة السوداء في مقاطعة بادن-فورتمبرج (Baden-Wurttemberg) في جنوب غربي ألمانيا، وتنتصب في البلدة كنيسة كاثوليكية تتسم بزخارف باهرة تسمى كنيسة سانت مارتن. وفي المدفن الملحق بالكنيسة الواقع على قمة التل شاهد قبر نقش عليه اسم مارتن هايديجر (١٨٨٩–١٩٧٦م) ولكنه يختلف عن باقي القبور في عدم وجود صليب فوقه، بل نقش لنجمة بارزة، وفق وصيته، للتذكير ببيت من الشعر كتبه المفكر عام ١٩٤٧م يقول:

الفِكْرُ مَعْنَاهُ اخْتِيَارُكَ فِكْرَةً وَاحِدَةً
حَتَّى تَرَاها في سَمَاءِ الكَوْنِ نَجْمًا سَاطِعًا.

(هايديجر، **الشعر واللغة والفكر**، ترجمة هوفستادتر، ١٩٧٥م)

وكانت تلك «الفكرة الواحدة»، كما نعرف الآن، هي الطلسم الذي بدأنا به الحديث، أي سر الوجود، أو السؤال عن معنى الوجود، فالنشأة الريفية للمفكر كانت تربطه بالأرض وبالعمل الشاق وبالطبيعة، أما الأرض فكان يرمز لها عمل والده في الكنيسة الكاثوليكية، إذ كان يحفر القبور، ويتولى خدمات تتعلق بالصلوات، مثل دق الأجراس والإشراف على أردية الكهان والأواني، وكان الفلاحون من حوله يذكِّرونه بذلك الارتباط بالأرض والعمل الشاق، وأما الطبيعة فكانت ملاذًا دائمًا له، حيث يستمتع بالتريض على سفوح التلال صيفًا والتزحلق على الجليد في الشتاء، وهذا الجو الخاص كان يرتبط بالنشأة الدينية، وخصوصًا المبادئ المسيحية التي تؤكدها الكاثوليكية مثل الخطيئة والغفران، ولا شك في تأثير ذلك كله في مذهبه الفلسفي في مرحلة النضج، بل إنه رفض الانتقال من جامعة فرايبورج عام ١٩٣٣م إلى جامعة برلين قائلًا: إن عمله الفلسفي ينتمي إلى «الفلاحين». (شيهان، ١٩٨١م، ص٢٨، مقتطف في واطس١).

وكانت هذه النشأة من وراء انجذابه إلى الفكر التجريدي (أو الذي يسميه «الميتافيزيقي») الذي يشجعه الدين، فبدا أنه سوف يتخصص في اللاهوت وينضم إلى الطائفة اليسوعية، إذ التحق بالمدرسة الإكليركية اليسوعية عام ١٩٠٩م؛ ولكنه تركها بعد أسبوعين وفضل الدراسة الأكاديمية للاهوت في جامعة فرايبورج، ولم يمض عامان

حتى اكتشف أنه يود دراسة الفلسفة طلبًا لحرية التفكير، وبذلك بدأ دراسة الفلسفة جامعيًّا عام ١٩١١م، وربما كان من وراء قراره الكتاب الذي وضعه فرانز برنتانو (Brentano) عام ١٨٦٢م بعنوان **عن المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو**، والكتاب الآخر الذي وضعه أستاذ اللاهوت في فرايبورج كارل بريج (Braig) بعنوان **عن الوجود**. والواضح أن التضاد بين المدخلين دفع هايديجر إلى التساؤل، كما يقول لنا في مقال له بعنوان «طريقي إلى الظاهراتية» (في كتاب **عن الزمن والوجود**، ترجمة ستامباو، ١٩٧٢م، ص٢٨): «وشغلني السؤال التالي انشغالًا مبهمًا إلى حد كبير؛ إذ قلت في نفسي: إذا كانت للوجود معان كثيرة، فما معناه الجوهري الرئيسي؟ ماذا يعني الوجود؟»

الظاهراتية

وقد عُرِفَ عنه في فترة دراسته الجامعية ولعه بأرسطو، إلى جانب اهتمامه بالظاهراتية، المذهب الذي وضعه إدموند هوسرل، إذ اجتذبه الكتاب الذي أصدره هذا الفيلسوف عام ١٩٠٠م بعنوان **بحوث في المنطق**، وأصبح يُؤَرَّخُ به مولدُ الظاهراتية (phenomenology)، فماذا يقول هذا المذهب؟ يقول — بإيجاز شديد: إن معرفتنا بالأشياء قد تكون مباشرة أو غير مباشرة بمعنى اقتصارها على جانب واحد من جوانب أي شيء، فالمعرفة من طريق الحواس تقتصر دائمًا على ما تدركه الحواس، والمدارك الحسية دائمًا ناقصة، وأما المعرفة المباشرة فهي معرفة جوهر الشيء أو صفته التي لا تختلف باختلاف إدراكها الحسي، فرؤيتك لشيء أبيض مقصورة على الجانب أو الجوانب التي ترى الشيء منها، والحالة التي ترى هذا الشيء فيها، ومعنى ذلك أننا نعرف الأشياء البيضاء وفقًا للجانب الذي نراها منه، أما المعرفة المباشرة بجوهر البياض فلا تتغير أبدًا، إذ إن المرء يدركها بالوعي، والوعي أداة إدراك الجوهر. وهكذا يختلف نوعا المعرفة بالأشياء طبقًا للوعي، وأما النفس (the self) فهي «الذهن الفرد» الذي تنبع منه جميع «الأفعال الذهنية» فلا ندركها إلَّا إدراكًا غير مباشر، وهكذا فإن عالم الأشياء المفردة ينقسم إلى جزء «حلولي» (immanent) أي حالٌّ في الفرد ملازم له، وهو الوعي، وقسمين خارجيين بالنسبة إليه (أي متعاليين transcendent) هما الأشياء المدركة والنفس. ومعنى هذا، كما يقول راينهارت جروسمان (Reinhardt Grossmann) أن للوعي مكانة خاصة «لأن ما نعرفه مباشرة وحقًّا لا يزيد عن الوعي [أي عمَّا نعيه]. ولكنَّ بعض أرباب الظاهراتية يبالغون في تصوير الوعي، زاعمين أن له نوعًا من الوجود

الذي يختلف عن سائر «الموجودات»، وينهض هذا الزعم بدور رئيسي في الوجودية أو المذهب الوجودي» (مرجع أوكسفورد الفلسفي، ١٩٩٥م، ص٦٥٩).

وعندما بدأ هايديجر دراسته العليا في الجامعة، متأثرًا بأستاذه هوسرل، كان المشرف على أطروحته «العليا» الأولى أستاذًا ينتمي إلى ما يسمى «الكانطية الجديدة» (neo-Kantism) ويُدعى هاينريش ريكرت (Heinrich Rickert) وكان من المحتوم أن يتأثر به، فما الكانطية الجديدة؟ يقول لويس بك (Lewis Beck): إن الصفة تطلق على «أسرة» من المدارس في الفلسفة الألمانية ازدهرت في الفترة من ١٨٧٠م إلى ١٩٢٠م، وكانت سماتها الرئيسية رفض اتجاهات التفكير اللاعقلانية، وضروب المذهب «الطبيعي» القائمة على الحدس، وفروع مذهب الوضعية المنطقية، وكان دافعها الأول الإيمان بأن الفلسفة لا يمكن أن تصبح عِلْمًا (a science) لا مجرد نظرةٍ أو تصورٍ للعالم، إلا بالعودة إلى روح الفيلسوف عمانويل كانط الذي كان يرى أن نظرية المعرفة تؤهل طالب العلم لدراسة الميتافيزيقا وجميع المباحث الفلسفية الأخرى. (المرجع نفسه، ص٦١١) والواضح أن هايديجر قد استفاد من كتاب هوسرل المذكور ومن آراء المشرف على أطروحته الأولى (توازي الماجستير عندنا) عندما أطلق عليها اسم **نظرية الحكم في المذهب النفسي؛ إسهام نقدي إيجابي في البحوث المنطقية** (١٩١٣م) والباحثون يدهشون لأن هايديجر أقدم على «الإسهام في المنطق» وهو الذي اشتهر عنه في سنوات النضج رفضه للمنطق الرمزي التحليلي، الذي وصل إلى الذروة على أيدي فلاسفة التحليل اللغوي، وكان جهدهم يرمي إلى دراسة مدى صدق الأقوال والتثبت من مدى صحتها أو حقيقتها، إذ اشتهر عن هايديجر قوله في مرحلة النضج: «إن فكرة المنطق نفسه تتفتت في الاضطراب الذي يحدثه التساؤل الأصيل» («ما الميتافيزيقا؟» في **الكتابات الأساسية**، ص١٠٧) ومبعث الدهشة هنا هو أن هايديجر له بحوث في تاريخ اللغة، كما أنه كان مولعًا بالتلاعب اللفظي وكسر أصول المنطق الرمزي في كتاباته، وهذا وذاك لا يتبعان «أصول» المنطق الرمزي. ويفسر بولت (هايديجر، مقدمة، ١٩٩٩م، ص١١) هذه المفارقة قائلًا: إنه كان يفهم المنطق آنذاك باعتباره مجموع شروط المعرفة بصفة عامة، ويقول هايديجر في أطروحته المذكورة: إن المنطق هو «نظرية النظرية» (أي ميتانظرية)، ومعنى هذا التعبير هو ما نطلق عليه اليوم «فلسفة العلم»، أو «فلسفة الذهن»، أو «نظرية المعرفة»، أو «فلسفة اللغة»، أو كل هذه مجتمعة. ويدلل الباحثون على صدق هذا المعنى للمنطق، بالرجوع إلى أطروحته الجامعية الثانية (مثل الدكتوراه عندنا) وكان عنوانها **نظرية المقولات والمعنى** (١٩١٦م) حيث يستعمل مفهوم المنطق وفقًا لتلك «المجالات» بحيث لا

يشعر القارئ أن كاتب الأطروحة يفرض معنى واحدًا للمنطق، بل يغير مفهومه حسب السياق. ولم تترجم أيٌّ من هاتين الأطروحتين، بل نُشرتا بالألمانية فقط في سلسلة أعماله الكاملة، وهما توجدان، طبقًا لما يقوله الباحثون، في ركن خاص يتضمن أعماله المبكرة (*Frühe Schriften*).

وعندما نشر هايديجر أطروحته الثانية عام ١٩١٦م كانت الدنيا تتغير من حوله، مثلما كانت حياته الشخصية قد بدأت تتغير، إذ كانت الحرب العالمية الأولى قد اندلعت عام ١٩١٤م، وكان قد بدأ التدريس في جامعة فرايبورج (Freiburg) عام ١٩١٥م، وعينته السلطة العسكرية للقيام بالرقابة على البريد في مكتب بريد فرايبورج عام ١٩١٦م، وتزوج من إلفريدا بتري (Elfride Petri) عام ١٩١٧م، ولم ينفصل عنها طول عمره، وكان هو كاثوليكيًّا وهي بروتستانتية، ولكنهما لم يكونا متدينين. وفي عام ١٩١٨م كُلِّفَ بالسفر إلى الجبهة للعمل في محطة الأرصاد الجوية، أي إنه لم يشترك قط في القتال، ثم عاد عام ١٩١٩م حيث استأنف محاضراته عن جوهر الفلسفة والجامعة (ويورد كتاب كيزيل المشار إليه آنفًا ملخصات للكثير من محاضراته الدراسية في الفترة من ١٩١٥م إلى ١٩٣٠م). وفي عامي ١٩١٩م و١٩٢٠م ولد ابناه يورج وهيرمان.

المؤثرات المبكرة

ولننظر الآن في أهم المؤثرات في تطوره الفكري في تلك المرحلة، كان التأثير الأول هو الفيلسوف فيلهلم ديلثي (Dilthey) (١٨٣٣–١٩١١م)، وكان الثاني والأكبر إدموند هوسرل (١٨٥٩–١٩٣٩م). وكان أهم ما جاء به ديلثي في كتابه **مقدمة للعلوم الإنسانية** (١٨٨٣م) أن العلوم الإنسانية، مثل التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع، تختلف عن العلوم الطبيعية، مثل الفيزياء والكيمياء، لأن موضوعات الأولى هي الإنسان وهو كائن تاريخي، وموضوعات الأخيرة هي الطبيعة وهي غير تاريخية. ويقول هايديجر في كتابه **تاريخ مفهوم الزمن: مقدمة** (١٩٢٥م، والترجمة الإنجليزية ١٩٨٥م) — وهو عنوان مضلل، فالحقيقة أنه يعتبر مسودة لبعض أجزاء كتاب **الوجود والزمن** (١٩٢٧م) — يقول: «إن ديلثي حدد لنفسه المهمة التي كان يعتزم القيام بها في ذلك الكتاب وهي «تفسير «الحياة» نفسها في أبنيتها، باعتبارها الحقيقة الأساسية للتاريخ.» والواقع أن ديلثي لم يكن يعتزم تفسير الحياة فقط بل تفسير مبحث الهرمانيوطيقا نفسه، أو نظرية التفسير نفسها، وقد أدى عدد من مفاهيم ديلثي إلى تحليل الوجود الإنساني في **الوجود والزمن**، كما يقول كيزيل مترجم ديلثي المذكور.

وأما التأثير الثاني، أي تأثير هوسرل في هايديجر، فكان مختلفًا بعض الشيء، إذ إن انبهار هايديجر بفكر هوسرل لم يكن قائمًا في البداية على أساس الفهم الكامل، إذ يقول في الفصل الذي سبق الاستشهاد به من كتابه **عن الزمن والوجود** وعنوانه «طريقي إلى الظاهراتية»:

> تناقصت حيرتي ببطء، وانقشع تشوش فكري بجهد جهيد، ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن قابلت هوسرل شخصيًّا في مختبره. كان هوسرل قد وصل إلى فرايبورج عام ١٩١٦م خلفًا لهاينريش ريكرت ... وكان أسلوب تدريسه يتخذ صورة التدريب التدريجي على «الرؤية» الظاهراتية، وهي التي كانت تتطلب من المرء آنذاك أن يتخلى عن استعمال أية معرفة فلسفية لم تخضع للاختبار. (ص٧٨).

وسرعان ما بدأ هايديجر يعمل مع هوسرل باعتباره مساعده الموثوق به، كما كُتِبَ لهايديجر أن ينهض بدور حاسم في تطور الحركة الظاهراتية بقيادة هوسرل، ولكن هوسرل أدرك أن تلميذه بدأ يختلف معه حين نشر هايديجر كتابه **الوجود والزمن**. وأظن أنه من المفيد أن أضيف إلى ما قلته آنفًا عن مذهب الظاهراتية كلمة موجزة عن رؤية هايديجر لها، حسبما يشرحها لنا في الفصل المشار إليه عاليه، فهو يركز على مسألتين ترتبطان لديه بالطلسم الذي لم يبرح خياله منذ بواكير الصبا، الأولى كان هوسرل يسميها «التجلي» (evidence) أي إظهار الشيء ذاته أو **وجوده** في داخل الوعي، ولو لم يكن له وجود أو حضور «خارجي»، وهو ما يمكن تطبيقه على الوعي بأي شيء، فالوعي دائمًا وعي بشيء ما، وهوسرل يطلق على هذه الظاهرة «العمد» (intention) وإن كان المعنى المراد هو **القصد** أي تَوَجُّه الذهن (أو الوعي) إلى شيء ما، وهو المعنى الأصلي للكلمة اللاتينية (*intentio*) التي كانت شائعة في الدراسات الإسكولائية في العصور الوسطى، ومن ثم فإن العمد أو العمدية (intentionality) لا علاقة لها بالتعمد بمعناه الحديث، بل تقتصر على معنى «التوجه الأساسي للوعي» إلى شيء أو أشياء، وأظن أن هذه الفكرة تتطلب إيضاحًا بسبب علاقتها بتطور فكر هايديجر.

ما العمد؟

كان فرانز برنتانو (Franz Brentano) هو الذي ابتدع هذا المعنى للعمد أو القصد، فأحيا بذلك المعنى القروسطي القديم، فكان يقول إن كل نشاط ذهني أو نفسي لا بد أن تكون له علاقة بشيء ما، وذلك في كتاب وضعه في عام ١٨٧٤م بعنوان **علم النفس من زاوية تجريبية** (والترجمة الإنجليزية ظهرت عام ١٩٧٣م). وعادة ما يشير الباحثون إلى هذه المقولة باسم «أطروحة برنتانو»، ويشرحها تيم كرين (Tim Crane) قائلًا: إن الإنسان لا يمكن أن يعتقد أو يتمنى أو يرجو إلا إذا كان لديه ما يعتقده أو ما يتمناه أو يرجوه، ومن ثم «فإن العقائد والأماني والرغائب وما يجري مجراها تسمى حالات عمدية» (**مرجع أكسفورد** نفسه، ص٤١٢). وكثيرًا ما يصف الفلاسفة المعاصرون «عمدية» الحالات الذهنية والنفسية بأنها ما تتعلق به (أي their aboutness). والواضح أن افتراض وجود شيء في الذهن أو في النفس، ولو لم يكن له وجود مادي، أي خارج الذهن أو النفس، كان يسهم إلى حد ما في إيضاح جانب من جوانب الطلسم الذي كان يشغل بال هايديجر آنذاك، ولكن المعضلات التي أدى هذا الافتراض إلى نشأتها تكاثرت على مر الزمن إلى الحد الذي دفع راينهارت جروسمان الذي أشرت إليه آنفًا إلى القول بأن تجنب معضلات أطروحة برنتانو يقتضي افتراض عدم وجود ذهن أو نفس! وعلى أية حال، فإن ما اجتذب هايديجر إلى الظاهراتية الهوسرلية، وصعوباتها التي كان يراها حاسمة، لم يكن يتعلق بأطروحة برنتانو قدر ما كان يتعلق بما أسميته «التجلي» (evidence) أي تجلي الظواهر للذهن، وما يصاحب ذلك مما كان هوسرل يسميه **الحدس القاطع** (*categorical intuition*). فأما قضية التجلي فقد قبلها هايديجر أولًا، ما دام هوسرل يستند إليها في تفسير وجود ما لا ينتمي إلى عالم الحس، قائلًا: إنه يكشف عن نفسه للذهن وللنفس، وفكرة الكشف كانت تمثل أهمية قصوى لنظرة هايديجر، حتى في بداياته الأولى، إلى العالم القائم على الطلسم المشار إليه، ومن ثم فقد قبلها؛ لكنه لم يلبث أن أدخل عليها تعديلًا مُهمًّا وهو أن الحقائق التي تكشف عنها «الكائنات» للوعي، لا تمثل الحقيقة الكاملة، بل إنها دائمًا تقترن بعناصر زيف معينة، ومن ثم فإن الكشف يصاحبه إخفاء في كل الحالات، أو كما يقول أحد الشراح: إن الحقيقة تقترن بالباطل بالضرورة. (بولت، ١٥).

ومن الطريف أن هايديجر كان مبهورًا — مع عدد آخر من تلاميذ هوسرل — بفكرة الحدس القاطع التي كان هوسرل قد أوردها في كتابه المذكور، في الوقت الذي

كان هوسرل قد تخلى عنها من فترة طويلة، حسبما يقول هايديجر في كتابه **عن الزمن والوجود** (ص٧٩). وأما الفكرة فتضيف إلى القول «بالتجلي» شرحًا لعمل الوعي في مجال الإدراك. فالتجلي يعني أن الوعي موجه إلى إدراك شيء يمكن البحث فيه باعتباره ظاهرة معينة، وأن هذا الإدراك — وفق شرح هوسرل — يتوسل بالحواس وبالحدس معًا. فنحن ندرك حمرة التفاحة بالبصر، ولكننا حين نقول في أنفسنا «هذه تفاحة» فإن وعينا يتضمن ما يزيد عمَّا نقلته الحاسة البصرية، أي إننا ندرك أن التفاحة موجودة هنا لا في مكان آخر، وندرك وحدة الشيء (أي «التفاحة») وندرك وجودها، وهذه عناصر أساسية في الخبرة التي تدركها الحواس، إذ يقول هوسرل «أستطيع أن أرى اللون، لا **كون الشيء** ذا لون، وأحس بأن ملمسها أملس، لا **بكونها** ملساء» (هوسرل، **بحوث في المنطق**، ص٧٨٠، مقتطف في بولت، ١٥). ولكن بعض الظواهر، مثل الوجود (أي وجود شيء ما) لا بد أن تكشف عن أنفسها لنا، وهو ما يقطع بأننا نتمتع بقوة الحدس، وهي قوة حاسمة، والمقصود بصفة الحسم هو الأبنية الأساسية التي تشكل تلاقينا مع الأشياء، أو أنساق هذا التلاقي، وهو ما يفتح الباب لإمكان فحص الوجود، أي وجود الأشياء، باعتباره ظاهرة، ويقول هايديجر في هذا الصدد: «يقوم [الوعي] بمهامَّ معينةٍ تؤدي إلى أن تُظْهِرَ المقومات الرئيسية [مثل الوجود] نفسها كما هي في الحقيقة، فهي [مقومات رئيسية] وليست من ثمار نشاط الوعي، بل من وظائف التفكير أو من وظائف الذات» (**تاريخ مفهوم الزمن**، ص٧١).

تأثير الحرب

وعلى الرغم من الاختلاف الشديد بين ديلثي وهوسرل؛ بل وتضاد موقفيهما من قضية التاريخ تحديدًا، فإن هايديجر قد تأثر بهما معًا، وإن كان قد انحاز إلى ديلثي فيها، ويقول بعض الشراح إنه قد مزج بين موقفيهما، إذ جمع في فلسفته التي بدأت تتشكل بين الدقة المنهجية عند هوسرل وإحساس ديلثي العميق بالوجود المجسد، وهو ما أدى بهايديجر إلى وضع مذهب ظاهراتيٍّ للحياة التاريخية، وبذلك انتهى عهد إيمانه «بالمنطق»، وانطلاقًا من أن الحقيقة النظرية لا تشغل إلا مكانة ثانوية بالقياس إلى انفتاحنا غير النظري على كل كائن، أي على الوجود، وأظن ظنًّا أن انتهاء الحرب العالمية الأولى جعله يزداد إيمانًا بوقائع الحياة والتاريخ، فالحرب كانت أهوالًا تستعصي على المنطق، ولم يكن وحده الذي تأثر بما رآه رأي العين، ولدينا في الأدب أدلة على ما أحدثته

من تأثير في الشعراء والكتاب، وأما المفكرون الذين يتعاملون بالمجردات فقد سخِرت الحرب منهم سخرية مريرة.

ولا أظنني مبالغًا إذا رأيت آثار الحرب في كل مكان، حتى في مصر التي كان بعض مفكريها يحترمون الفكر الغربي والقيم الإنسانية التي درجوا على نسبتها إلى كبار مفكري الغرب، بل لا أظنني أتعسف إن ربطت بين الثورة المصرية عام ١٩١٩م ومحاضرة هايديجر التي ألقاها في العام نفسه بعنوان «فكرة الفلسفة ومشكلة صور العالم»، فروح الثورة فيهما واحدة، وهي تدعو إلى «إعادة النظر» في مفاهيمنا للدنيا **والوجود البشري**. لقد انتفى وجود الملايين، وأُريقت الدماء بغير حساب، وهو عامل لا بد أن يكون من وراء موقف الفيلسوف الذي يؤمن بالأرض وبالعمل الإنساني الشاق وبالطبيعة، كما ذكرت آنفًا، ثم إذا هو يثور على ما يؤمن به ويقول في تلك المحاضرة: «لقد قيل يومًا ما: إن المنطق هو نظرية النظرية. هل يوجد مثل هذا الشيء؟ أفلا يمكن أن يكون وهمًا من الأوهام؟» ومن أهم ما هاجمه في هذه المحاضرة وما تلاها فكرة الصواب أو «الصحة» (validity) والكلمة الألمانية التي يستعملها وتترجم عادة بالصحة هي *Geltung* التي تعني أيضًا «القيمة» والمنزلة العليا (من الفعل gelten أي أن يكون ذا قيمة أو جدارة)، وهي التي كان يقول: إنها تتمتع بوجود من نوع خاص. وكلمة «الصحة» لم تكن تفيد صواب المقولة أو اتساقها المنطقي، بل كانت تعني عنده أسلوبًا **لا زمنيًّا** للوجود، ينبغي التمييز بينه وبين «وجودنا» نحن المرتبط بالزمن، أو كلامنا وأفكارنا والموضوعات التي نناقشها، كما يقول في كتاباته المبكرة. فها هو ذا يتنكر لهذه الفكرة ويقول: إنه أصبح يعتقد أن التوصل إلى فهم الوجود الإنساني الحق لا يتحقق بالنظريات والحدس؛ بل بالاستناد إلى **الخبرة العملية التي تهم الفرد باعتباره فردًا في حياته**، وتشكل جانبًا من هذه الحياة، وكما يقول في تعليقه على كتاب كارل ياسبرز (Jaspers)**سيكلوجية صور العالم** (١٩١٩–١٩٢١م) نجده مهتمًّا «بالنفس الكاملة الملموسة القائمة على الحقائقية التاريخية، والتي تستطيع الوصول إلى ذاتها في خبرتها العملية التاريخية بذاتها» (ترجمة ج. فان بورن، في كتاب من تحرير و. ماكنيل، بعنوان **مسارات**، ١٩٩٨م، ص٢٦).

أفلا نستنبط من هذا التحول في نظرة هايديجر تأثره بما شاهده ورآه رأي العين من خبرة بالحرب التي أصبح يشير إليها باسم الخبرة المعاشة (*Erlebnis*)؟ أفلا نلمس حين نستعرض أقواله في العشرينيات (خصوصًا في محاضراته التي كان يلقيها بحماس

بالغ وبحذق في صوغ الأسئلة والأسئلة المضادة) محاولة صرف الطلاب عن طلب الإجابات الجاهزة والأسئلة النظرية التقليدية؟ أفلم يكن يدعو إلى التركيز على الخبرة المعاشة، بل وتحاشي عودة ظهور التشيؤ، أي معاملة المادة الإنسانية النابعة من الخبرة معاملة الأشياء، ومن ثم بناء نظريات عليها، وهو ما أثبتت الحياة فشله؟ بل لقد وضع في سبيل ذلك مفهومًا لمدخلٍ أطلق عليه اسم المؤشر الصوري أو الإشارة الصورية (formal indication) وكان يعني به أن نخطو بحذر شديد من أجل العثور على الموقف الصحيح (*Ansatz*) لشرح ظاهرة من الظواهر، أو الطابع الخاص لخبراتنا المعاشة وإحساسنا الخاص بها، فالمؤشر الصوري يقنع بالإشارة في تواضع إلى الاتجاه أو الطريق المؤدي إلى فهم تلك الظاهرة أو تحليلها، من دون تقديم حكم سابق على النتيجة أو مصادرة إمكان تصحيح فهمنا إياها أو تحليلها في المستقبل. ويقول إنجو فارين (Ingo Farin): إن «أفضل سبيل إلى فهم معظم المصطلحات التقنية التي يستخدمها هايديجر، حتى ما يرد منها في أعماله الأخيرة، هو اعتبارها مؤشرات صورية، وهي على سبيل المثال: الحضور (*Dasein*)، والحقائقية (facticity) والعالم/الدنيا (world) والهَمُّ (care) والموت (death) وهلم جَرًّا» («هايديجر، التحول الهرمانيوطيقي» في **موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا** ٢٠١٥م، ص١٠٩)، ولا يحتاج القارئ إلى عميق معرفة باللغة الألمانية حتى يحدس أن كلمة *Erlebnis* التي ترجمتُها كما ترجمها الباحثون الناطقون بالإنجليزية إلى الخبرة المعاشة (lived experience) تختلف في الدلالة عن كلمة *Erfahrung* التي نترجمها عادة «بالخبرة» وحسب، وقد يلجأ الدارس إلى المعاجم فلا يجد ضالته، فالمعاجم الألمانية إما توازي بينهما (إن كانت موجزة) وإما تتوسع في الشرح توسعًا يؤدي إلى حيرة الدارس لا هدايته، ولذلك اعتمدت الباحثة بياتا سيروي (Beata Sirowy) على ما كتبه جادامر وما يقوله مفسروه للتمييز بين الكلمتين. تقول سيروي:

> وهذا النمط من الخبرة [أي بالأعمال الفنية] يشير إليه جادامر بكلمة *Erfahrung* [التي تفيد الدُّربة أيضًا] مقابلًا بينه وبين مفهوم *Erlebnis* الذي يشير إلى نوع الخبرة التي يُعَرَّفُ بها علم الجمال الحديث. وأما *Erleben* فتعني في المقام الأول «أن يظل المرء في قيد الحياة عندما يحدث شيء ما» ومن ثم فإن كلمة *Erlebnis* توحي «بالحضورية (immediacy) التي تصف إدراك شيء حقيقي على الفور»، فهي خبرة فردية مؤقتة معزولة (جادامر،

الحقيقة والمنهج، ٢٠٠٤م، ص٥٣) وأما كلمة *Erfahrung* فتستخدم للدلالة على الخبرة المتواصلة التراكمية ...

(«الهرمانيوطيقا وعلم الجمال والفنون» في **موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، ٢٠١٥م، ص٥٣٣)

ويقول بولت: إن «المؤشرات الصورية» لا تقدم جوهر أي شيء ولا تشرحه شرحًا نظريًّا كامل الوضوح، فهي مفاهيم تُحِيلُنا إلى ظاهرة من ظواهر حياتنا وتشجعنا على أن نعيش بأسلوب يُمكِّنُنَا من أن نلتفت إليها التفاتًا أكبر. (هايديجر، مقدمة، ١٩٩٩م ص١٨)، ويضرب بولت مثالًا على المؤشر الصوري بقول هايديجر في عام ١٩١٩م: «لما كنت أعيش في بيئة معينة، فإنها تعني لي الشمول والديمومة، فهي كل العالم في نظري، و«تُعَوْلِمُنِي» ...»، ويقول بولت: إن مستمعي هايديجر صدمهم هذا التعبير (*es weltet*) بالألمانية [it worlds] أو [it's worlding] بالإنجليزية، مُضِيفًا: «ولكن ماذا يعني ذلك؟ الواضح أنها ليست مقولة علمية، والواضح أيضًا أنها لا تشرح شيئًا. ولكنها محاولة للإشارة إلى شيء ذي جذور أساسية أعمق من جذور العلم، تتمثل في الحقيقة المجردة لاكتشافنا أننا نعيش في عالم له معنى» (ص١٨)، والملاحظ أن الفعل العربي «يُعَوْلِمُ» والاسم منه «العَوْلَمة» من المصطلحات التي سُكَّتْ أخيرًا، وشاعت بعد عام ١٩٩٤م، (عام إنشاء منظمة التجارة العالمية)، للدلالة على شيء لا يقصده هايديجر، أي نشر شيء في العالم كله، وتطبيق بعض المبادئ والشروط على كل من في العالم، أي (to globalize, globalization) وأما هايديجر فيعني أن العالم يَدْهَمُ الإنسان ويجرفه في مساره رغم أنفه (انظر حواشي المعجم في آخر الكتاب).

ترانا نبالغ إذا ربطنا بين هذا المفهوم «النظري» وبين أصوله في الخبرة المعاشة عند هايديجر، أي خبرة الحرب العالمية الأولى التي دَهَمَت العالم، وعالم هايديجر على وجه الخصوص؟ إن تلاميذه يروون أسلوب إلقائه محاضراته في العشرينيات قائلين: إنها ملتهبة العاطفة (passionate) وكلمة (passion) ونظيرتها الألمانية في هذا السياق (*Leidenschaft*) ترتبطان بالشدة والمعاناة، بل وتحملان ظلالًا من آلام المسيح عليه السلام، خصوصًا تاريخ معاناته (*Leidensgeschichte*) التي صورها القديس مَتَّى، وكتب لها باخ موسيقاه المشهورة. والمعروف أن هايديجر كان ذا حساسية عالية، وكان لا يكتم انفعاله؛ بل يبثه في دفقات أسئلته المتوالية، فهو يمثل انصهار الفكر في العاطفة

أو التوحد بينهما، وهو ما كان يجده في شعر هولدرلين (Holderlin) ونجده نحن، دارسي الأدب الإنجليزي، عند وردزورث وشلي، فللأول تعبير يمثل ذلك بدقة وهو «القلب المفكر» (thinking heart)، وللثاني عبارة مماثلة feeling intellect أي الذهن الشاعر، أو الذي يحس ويشعر، وأعتقد أن ذلك يصف حال هايديجر، خصوصًا في منتصف العشرينيات أثناء انشغاله بالأفكار والمشاعر التي أدت إلى وضع كتابه الرائع **الوجود والزمن**، ومن ثم فأنا أقبل وصف سكروتون إياه بالشاعر، وأعيد ترجيحي بأن هذه الفترة المشحونة بالانفعالات كان وراءها ضيقه بما آل إليه العالم، وخصوصًا عالمه في ألمانيا، وكان تفريج توتره يظهر في محاضراته.

وأعتقد أن ذلك كان — إلى حد كبير — من وراء «غرابة» أسلوبه، فكما سوف نرى عند عرض آرائه في الأدب والفن، وفي فن الشعر خصوصًا، كان هايديجر يعلي من قدر الشعراء لعدة أسباب ليس بأهونها أنهم يقدمون رؤاهم الخاصة بأساليب لغوية غير مألوفة، والذي يختص به هايديجر هو أنه كان يجعل من حياته اليومية في الجامعة — تدريسًا وسلوكًا — مثالًا حيًّا للثورة على المألوف، ويقول الفيلسوف الألماني كارل لوفيث (Karl Löwith) في الكتاب الذي كتبه عام ١٩٣٩م، أثناء وجوده في المنفى في اليابان، ولم يُنشر في ألمانيا إلا عام ١٩٨٦م، وكان من تلاميذ هايديجر:

> كنا نطلق كُنْيَةً على هايديجر فسميناه «الساحر الصغير ابن مدينة ميسكيرش» ... كان أسلوبه في المحاضرات يتكون من بناء صرح من الأفكار ثم القيام بنفسه بهدمها حتى يتسبب في حيرة سامعيه المبهورين، ثم لا يأتيهم بالاطمئنان بل يتركهم ما بين الأرض والسماء. وكان فن السحر المذكور أحيانًا ما تكون له آثار مقلقة ومؤسفة، إذ كان يجتذب بعض المرضى النفسيين، أو أصحاب الشخصية المضطربة، حتى إن إحدى الطالبات انتحرت بعد استغراقها لمدة ثلاث سنوات في محاولة حدس إجابات لأسئلته.
>
> (لوفيث، **حياتي في ألمانيا قبل عام ١٩٣٣ وبعده**، ص٤٤–٤٥، مقتطف في بولت، ص٢٠)

وكانت الكاتبة هَنَّا أرنت (Hannah Arendt) قد استمعت إلى هايديجر للمرة الأولى وهي في الثامنة عشرة من عمرها، وكانت تتمتع بموهبة واضحة، وشعرت بسحر شخصيته، فكتبت فيما بعد دراسة عنه بمناسبة بلوغه الثمانين من عمره (نُشرت في

كتابٍ عنوانه **هايديجر والفلسفة الحديثة**، من تحرير م. مَرِي، عام ١٩٧٨م) تقول فيها: «كنا قد اعتدنا التعارض القديم بين العقل والعاطفة، وبين الروح والحياة، ولكن ما شاهدناه من اجتماع الفكر بالعاطفة أو التفكير الزاخر بالمشاعر، أذهلنا وسحرنا» (ص٢٩٧)، والذي حدث على المستوى الواقعي أن العاطفة الجياشة لم تقتصر على الفكر الذي ربط بين فكر الطالبة المجتهدة وفكر أستاذها، بل تعدى ذلك إلى تقارب عاطفي شديد عام ١٩٢٥م، واستمرت وقدة الغرام حتى عام ١٩٣٠م، ثم ابتعدت أَرِنْت عن هايديجر اعتراضًا على قبوله في عام ١٩٣٣–١٩٣٤م منصب رئيس جامعة فرايبورج ممثلًا للحزب النازي. ولكنهما استأنفا صداقتهما بعد الحرب، كما بذلت أرنت جهودًا جبارة في سبيل نشر مؤلفات هايديجر المترجمة إلى الإنجليزية في أمريكا. ولا شك أن مذهبها الفلسفي يكشف عن تأثرها بفكر هايديجر.

نحو كتاب الوجود والزمن

لم ينشر هايديجر شيئًا ما بين عام ١٩١٦م — حين نشر أطروحة تعيينه (*Habilitationsschrift*) في الجامعة — وعام ١٩٢٧م عام نشر **الوجود والزمن**، وكان كما ذكرنا آنفًا يلقي محاضراته المثيرة بانتظام، ويكتب كل محاضرة بدقةِ مَنْ يعتزم أن ينشرها، إلى جانب «مذكرات» تعتبر من قبيل «فيض الخاطر»، ويجد فيها الباحث بذور مذهبه الذي وصل إلى مرحلة النضج في **الوجود والزمن**. وقد اكتُشف في مطلع التسعينيات مخطوطُ مقالٍ بعنوان «تفسيرات ظاهراتية فيما يتعلق بأرسطو: إرهاصٌ بحالة هرمانيوطيقية»، وترجمه م. باور (M. Baur) ونشره باعتباره الفصل الخامس والعشرين من كتاب **الإنسان والعالم**، عام ١٩٩٢م، ص٣٥٥–٣٩٣، وكان هايديجر يعتزم أن يجعله مقدمة لكتاب ينشره في المستقبل ويقدم فيه قراءة ظاهراتية لأرسطو. ولكن هذا المقال لم يكن يعالج الفكر الأرسطي في المقام الأول؛ بل يمثل مدخل هايديجر الخاص «لحال الإنسان»، أو ما شاع لدينا في الوطن العربي في الستينيات باسم «أزمة الإنسان المعاصر»، وأرسل هايديجر هذا المقال إلى بول ناتورب (Paul Natorp) (١٨٥٤–١٩٢٤م) الأستاذ في جامعة ماربورج، والذي كان داعية للكانطية الجديدة، عام ١٩٢٣م، واستنادًا إلى جودة المقال وأصالته العلمية وحدها عُيِّن هايديجر محاضرًا في تلك الجامعة في العام نفسه. وتدلنا هذه «الوثيقة» على أن قراءة هايديجر للفلسفة القديمة — أو بالأحرى إعادة قراءتها وإعادة تفسيرها — نهضت بدور بالغ الأهمية

في تطوره الفكري، وأظن أننا ينبغي ألا ننسى قط أن تاريخ الفلسفة والفكر المنهجي كانا يتضافران في تشكيل مذهبه الفلسفي الخاص، وأما النص نفسه فهو معقد وثقيل الوطأة بسبب امتلائه بمصطلحات «الحرفة»، وأما سبب اهتمامنا به في هذا الكتاب فهو أنه يقدم للمرة الأولى عددًا من الأفكار الرئيسية التي نصادفها في **الوجود والزمن**، ومن بينها التمييز البالغ الدلالة بين الوجود الأصيل (authentic) والوجود غير الأصيل (inauthentic) إلى جانب مشروع هايديجر الخاص لتقويض تاريخ الميتافيزيقا ونقضه. ومن أهم معالم هذه الفترة أيضًا محاضرة بعنوان «مفهوم الزمن» (١٩٢٤م) وهي التي صدرت في طبعة ثنائية اللغة في عام ١٩٩٢م، وكان مترجمها هو و. ماكنيل (W. McNeill). ولنلقِ الآن نظرة «من الخارج» على كتاب **الوجود والزمن** قبل تقديم بعض نصوصه مترجمة إلى العربية والتعليق بإيجاز عليها.

يقول ثيودور كيزيل، المشار إليه آنفًا، في كتابه المرجعي **نشأة الوجود والزمن لهايديجر** (١٩٩٣م): إننا نستطيع أن نتبين ثلاث مراحل منفصلة لتأليف كتاب **الوجود والزمن**، وتمتزج هذه المراحل الثلاث امتزاجًا مُحْكَمًا في الكتاب المنشور، حتى ما نكاد نميز فيه مرحلة عن أخرى، إذ كانت الجهود الأولى التي بذلها هايديجر تركز على الطابع التاريخي للوجود الإنساني، ومن الطبيعي أن يستند استنادًا شبه كامل إلى أفكار ديلثي. وكانت المسودة الثانية للكتاب توجه النص إلى مسألة الوجود بصفة عامة، ويركز فيها هايديجر على الفكر الظاهراتي الذي قدمه أستاذه هوسرل، ونذكر بالمناسبة أن هذه المسودة كانت محاضرة ألقاها هايديجر في سلسلة محاضراته عن **تاريخ مفهوم الزمن**. وأما المسودة الثالثة التي تركز على الزمن فيبدو فيها تأثير كانط واضحًا، إذ كان هايديجر منكبًّا على دراسة كتاب كانط **نقد العقل الخالص**. وعلى الرغم من أن هايديجر كثيرًا ما يوصف بأنه وجودي، فإن معظم مصطلحات «الوجودية» لم تظهر في هذا الكتاب إلا في مسودته الأخيرة. والواقع أن الفلسفة الوجودية (*existenzphilosophie*) كانت قد بدأت الانتشار في ألمانيا منذ أن نشر صديقه كارل ياسبرز كتابه **سيكلوجية صور العالم** عام ١٩١٩م، ولكن هايديجر كان دائمًا عازفًا عن الارتباط بذلك التوجه.

ويقول بولت: إن شعار «النشر أو القبر» أي (Publish or Perish) كان ينطبق على ألمانيا في العشرينيات مثلما ينطبق على كل بلدان العالم هذه الأيام، فالنشر وسيلة الترقي في المناصب الجامعية؛ بل الحصول عليها أيضًا، ويقول ديفيد جورج في كتابه عن إحدى مسرحيات شيكسبير: إن صناعة النشر ازدهرت بفضل القوانين الأكاديمية غير المكتوبة، والتي لا تعترف بجدارة باحث مهما علا كعبه إلا إذا كانت له أبحاث أو

كتب منشورة، ومن ثم ابتُدِعَتْ موضوعاتٌ شتى ومداخلُ معقدةٌ، أو على الأقل مركَّبة، حتى تتيح للطامحين إلى الترقي أن يكتبوا فيها وينالوا رضى الجماعة العلمية، أو ما نسميه «المجتمع العلمي» (academic community)، في كل تخصص على حدة، وكان هايديجر يواجه ضغوطًا هائلة حتى ينشر شيئًا في العشرينيات، ومن ثم عقد العزم على إجابة طلب جامعة ماربورج بنشر كتاب حتى يُعَيَّنَ أستاذًا، وتمكن في مارس ١٩٢٦م من كتابة معظم القسمين الأولين من الجزء الأول من كتابه الذي كان يعتزم تأليفه في جزأين، بحيث يتكون كل منهما من ثلاثة أقسام. وخلال التفاوض بين مسئولي الجامعة الذين كانوا يريدون تعيينه ورفض الجهاز الحكومي في برلين (يوازي وزارة التعليم العالي عندنا) إجابتها لما تطلب بسبب قلة منشوراته؛ تمكن هايديجر من استكمال بعض أجزاء **الوجود والزمن** في إبريل ١٩٢٧م ونشرت في **الكتاب السنوي للبحوث الفلسفية والظاهراتية** من تحرير هوسرل، كما طبعت وحدها.

وذاع صيت هايديجر بعد نشر الكتاب، واستدعته جامعة فرايبورج ليعود ويشغل كرسي الأستاذية الذي كان هوسرل يشغله قبل أن يتقاعد، في عام ١٩٢٨م. ومن الطريف أن نشر الكتاب الذي لم تكتمل كتابته حقق له سمعة دولية، وأدى إلى تثبيت مكانته العلمية بين عشية وضحاها.

الفصل الثالث

الحضور مسئولية وانتماء

يقول هايديجر:

> الحضورُ كيانٌ، وبفَضْلِ وُجُودِه نفسهِ، يتَّسِمُ بسلوكٍ قائمٍ على الفَهْمِ تُجَاهَ ذلك الوُجود. وفي قولنا هذا نلفت النظر إلى المفهوم الصوري للوجود؛ فالحضور موجود. أضف إلى ذلك أن الحضور كيانٌ أجد نفسي فيه في كل حالة. وكينونتي تنتمي إلى أي حضور موجود، وهي تنتمي إليه باعتبارها شرطَ تحقيق الأصالة أو عدم الأصالة ...
>
> ولكنَّ هذين طريقان يتخذ وجود الحضور بهما طابعًا محددًا، ويجب أن تتحقق رؤيتُهما وفهمُهما أوَّلًا باعتبارهما يرتكزان على حالة الوجود التي أسميناها «الوجود–في– العالم». ونحن نحتاج إلى تفسير لهذه الحالة المُكَوِّنَةِ لنا حتى نُقِيمَ تحليلَنَا للحضور بالصورة الصحيحة. ويشير التعبير المُرَكَّبُ المذكور، أي «الوجود–في–العالم»، بالشكل الذي وَضَعْنَاهُ به نَفْسِهِ، إلى أَنَّهُ يَرْمِزُ لحالةٍ **وَحْدَوِيَّة**. إذ ينبغي أن يُرَى المُعْطَى الأَوَّليُّ باعتباره كيانًا كليًّا؛ ولكنْ إذا كان «الوجودُ–في العالم» لا يمكن تقسيمُه إلى العناصر التي يشملها والتي يمكن جمعُها معًا، فإن هذا لا يمنعُ من اشتماله على عدة مُكوِّنات له في بنائه.
>
> (**الوجود والزمن**، ص٧٨)

أقول أولًا: إن النص المترجم عن الألمانية، والذي ترجمتُه هنا من الإنجليزية إلى العربية، مشتركٌ بين الترجمتين المتاحتين؛ فالترجمة الأولى صدرت عام ١٩٦٢م، والثانية

صدرت عام ٢٠١٠م، وكلاهما موثوق بدقته البالغة (انظر الببليوغرافيا)، ومن ثم فقد اطمأن قلبي إلى صدقه أو «دقته» وفق المصطلح المستخدم في مبحث دراسات الترجمة. ولما كانت ترجمتي تحافظ بدقة على معاني الألفاظ مهما تبلغ غرابتها، فلا بد أن يجد القارئ غرابة في النص منذ الجملة الأولى، فهي لا تقول: إن للإنسان حضورًا؛ بل إنه هو نفسه «حضور»، ويقول «راذول»: إن هايدجر ابتدع هذا المصطلح (انظر تحليل الترجمة العربية له في الفصل الأول) للدلالة على شيء يميز الإنسان تمييزًا أصدق من قولنا: إنه «ذات» أو «حيوان عاقل»؛ لأنه يشير إلى «حضوره» وسط أشياء وأشخاص وأنشطة وأهداف، فالحضور يعني الوجود في صحبة بشر أو داخل جماعة أو **شهود حدث**، وفي التنزيل: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ (النساء: ٨). أي إن المعنى يفترض دائمًا وجود أشياء أخرى أو بشر آخرين، ولكن هايديجر يحدد طبيعة هذا الحضور باستخدام كلمة «سلوك» (to comport, comportment) وهي كلمة غريبة في السياق، ولكنها لازمة للإفصاح عن العلاقة بين المرء وما حوله ومن حوله، وهي العلاقة التي تجعله حضورًا؛ فكيف يكون ذلك؟ إن كلمة السلوك تعني أسلوب عمل شيء ما (أو شخص ما) تجاه شيء ما (أو شخص ما) تجاه شيء آخر أو شخص آخر أو أشخاص أُخر، وأسلوب العمل تفرضه طبيعة الشيء أو الشخص، ومن ثم تنشأ العلاقة بينه وبين غيره، فلقد درجنا على تصور أن كيان الشيء مادي، بل وتصور أن الإنسان ذو وجود ماديٌّ أولًا وقبل كل شيء، ولكن هايديجر يقول: إن الطابع المادي للأشياء والبشر نوع واحد فقط من الوجود. (**الوجود والزمن** ص١٢٢–١٢٥)، فالعبرة بما تعنيه الكيانات لبعضها البعض، فاللهب كيان، ولكن له معان متعددة للأشياء والأشخاص، وكيان النار يعتمد على «سلوك» النار؛ إما للتدفئة، وإما للطهي، وإما للتطهير، وإما للإحراق، وهي ما يعتبرها هايديجر «طرائق وجود» (modes of being) وهو التعبير الذي كان وردزورث أول من ابتدعه، عندما أحس (بعد أن سرق القارب في قصيدته **المقدمة**) بوجود كائنات ذوات «أشكال وجود مجهولة» تتبعه أو تطارده، ويقول: إنها (unknown modes of being). وهايديجر يؤكد تعدد معاني الوجود الذي يسميه **الحضور** لهذا السبب. وذلك وفقًا لما يعنيه بالتركيب اللغوي الخاص، وهو «الوجود-في-العالم»، أي العلاقات القائمة بين الإنسان وما حوله ومن حوله، وهو ما لا يدركه إلا **الإنسان**، فالإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يتصور حضوره وسط الأشياء والناس بسبب الروابط التي ذكرت أنها العلاقات النابعة من

«سلوك» كل شيء وكل إنسان وفق طبيعته. ويقول هايديجر إن الشيء لا يوجد إلا حين تكون طريقة وجوده إحدى الصور المتعددة التي نتوقع أن يتخذها وجوده، أو قل: يجب أن يتخذها وجوده. ويقول راذول:

> كان لهذه الفكرة الخاصة عن الوجود تأثير عميق في الحركة الوجودية الفرنسية، كما كانت مصدر إلهام مباشر للشعار الذي رفعه سارتر، وهو: «إن الوجود يسبق الجوهر». وكان هذا الشعار يمثل أسلوب سارتر في التعبير عن الفكرة التي تقول بعدم وجود طريقة مثالية ثابتة مطلقة لكون الإنسان إنسانًا.
>
> (راذول، **كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠١١م، ص١٣)

أنا وما ينتمي إليَّ أنا

ونأتي بعد هذا إلى الكلمة الجديدة عند هايديجر وهي (mineness) وتعني انتماء وجودي إليَّ، أي إن «من أنا» ينتمي إليَّ، وقد ترجمتها بكلمة **كينونتي** المشتقة من «كان، يكون»، ويفسرها بعض الشراح بأنها تفيد ما يعنيه هايديجر من أن «الوجود يمثل إمكانية يحققها الحضور» قائلًا: «إنه يمكن أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته» (**الوجود والزمن** ص٣٣) ويشرح العبارة راذول قائلًا:

> ما دمت لست ملزمًا بأن أعيش بالأسلوب الذي أعيش به، فإنني في آخر المطاف مسئول عما أكونه أو عن أسلوب عيشي. والسؤال هو هل سأكون ذاتي حقًّا، أي هل أعترف بالمسئولية عن كوني هذه الذات؟ وهكذا يقول هايديجر: ... إن إحدى الخصائص الأساسية للحضور هي «كينونتي»، أي إن وجودي ينتمي إليَّ، وإن «من أنا» خصيصتي وليست خصيصة أحد غيري ... والاسم الذي يطلقه هايديجر على نوع الوجود الذي نتحمل فيه المسئولية عن كياننا هو الأصالة (authenticity) أو (*Eigentlichkeit*) من الصفة *eigen* التي تعني ما ينتمي إلى المرء أو يملكه.
>
> (راذول، **كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠١١م، ص١٤)

والمعروف أن سارتر والوجوديين الفرنسيين قد تأثروا بهايديجر، وسارتر يعبر عن قول هايديجر: إن الإنسان لا مهرب له من المسئولية. تعبيرًا يتخذ صورة شعار مشهور وهو: «لقد حُكم علينا بأن نكون أحرارًا» ولكن هايديجر — حسبما يقول الشراح، وخصوصًا مارك راذول (ص١٥ وما بعدها) — لا يقبل تعبير سارتر عن هذه الفكرة؛ لأنها لا تقدر تقديرًا كاملًا حدود مسئوليتنا، ما دام سارتر يبدو مرتبطًا من زاوية ما بالتقاليد الذاتية (subjectivist) التي بدأها ديكارت (Descartes). إذ إن ديكارت لم يكن يرى أن الإنسان يرتبط ارتباطًا لا تنفصم عراه بالدنيا (وهو ما يعنيه هايديجر بتعبير «الوجود-في-العالم») بل يرى أن للإنسان ذاتًا مستقلة، أي إنه يتمتع بكيان له حالاته النفسية وخبراته التي يمكن أن تتخذ الصورة التي تتخذها، بغض النظر عن حالة الدنيا المحيطة بها. والواقع أن ديكارت يقول في **الحديث عن المنهج** (ص١٨): «إنني كيانٌ جوهرهُ الكلي أو طبيعته الكُلِّية تنحصر في التفكير وحسب، ووجود هذا الكيان لا يحتاج إلى مكان معين، ولا يعتمد على أي شيء مادي». وطبقًا لهذه النظرية، يتمتع وجود الإنسان بالاستقلال عن العلاقات الفعلية العملية التي يشتبك فيها مع ما حوله ومن حوله، ومعنى ذلك أن المرء يستطيع تغيير «ذاته» بتغيير تفكيره عن الدنيا، وهو ما يجعل حديث سارتر عن الحرية مقبولًا.

ولكن هايديجر لا يعتقد بأن أسلوب وجودنا يعتمد على أسلوب تفكيرنا؛ بل على وجودنا في **مكان** يتميز بأشياء معينة وطرائق عيش معينة. وإذا كان وجودنا يعني أننا نتحمل مسئولية ما نفعل، فذلك لا يعني أننا نتمتع بحرية تجاهل الحدود التي تفرضها الدنيا على الوجود، فالدنيا تقدم للإنسان الواعي بموقعه في الدنيا، أي المدرك **لحضوره** في هذا الموقع المعين، إمكانيات عديدة لتحقيق ذاته، وبالحرية المتاحة له، وفي الحدود التي تفرضها الدنيا عليه في هذا الموقع المعين. فالحضور يعني أيضًا إدراك حدود الحرية التي يستطيع أن يتمتع بها وجوده. وهايديجر يعبر عن الحضور الواعي والزمني بالعبارة المركبة المذكورة آنفًا، وهي: «الوجود-في-العالم»، وآخر جملة في الفقرة المقتطفة تعني أن الحضور يعني التكامل أو الوحدة بين الإنسان وعالمه، وهو ما يصفه بأنه حالة «**وحدوية**»، وأما ما يقصده بالمعنى الأوَّلي — أو الحقيقة الأُولى المُسَلَّم بها، أي أول المعطيات — فهي أن الحضور **كيان كلي**، أي إن وجود المرء لا ينفصل عن دنياه، أو عالمه، أو ما يسميه هايديجر «العالم»، وهذا ما سوف نعرض له الآن.

الفصل الرابع

الانتماء إلى العالم

يقول هايديجر:

إن أي فهم للوجود ينتمي إلى الحضور [ويعتمد عليه]، وكل نوع من أنواع الفهم [*Verständnis*] يتخذ صورة فعلٍ هو فعل الفهم [*Verstehen*]. فإذا كان «الوجود-في-العالم» نوعًا من الوجود الملائم في جوهره للحضور، فإن فهم «الوجود-في-العالم» ينتمي أساسًا إلى مضمون فهمه للوجود. وإذا كان لا بد من الكشف مقدمًا عن الشيء الذي نلاقي من أجله ما يوجد «داخل- العالم» حتى يتحرر وينطلق، فإن ذلك الشيء لا يمكن أن يقل عن فهم العالم، فهو العالم الذي يتوجه الحضور بسلوكه — باعتباره كيانًا — نحوه.

كلما سمحنا لأنفسنا بالاشتباك مع شيء في شيء آخر مقدمًا، فلا بد أن يستند فعلنا هذا إلى أساس فهمنا لمثل هذه الأشياء، أي السماح لشيء بالاشتباك، وللأشياء التي يشتبك معها، والأشياء التي يشتبك فيها. أي إنه يجب الكشف مقدمًا، بقدر معين من إمكان الفهم [*Verständlichkeit*]، لأي شيء من هذا القبيل، وأي شيء يمثل عنصرًا أساسيًّا فيه، كأن يكون «موجهًا نحوه»، أي نحو ما سوف يشتبك به، أو أن يكون فعله «من أجل ذلك»، وهو الذي يبرر «التوجه نحو» ذلك الشيء أصلًا. وما هو الشيء الذي يفهم الحضور فيه نفسه باعتباره «وجودًا-في-العالم» أي يفهم نفسه أنطولوجيا؟ ففي مجال فهم سياق معين للعلاقات، مثل الذي ذكرناه آنفًا، نجد أن الحضور يحدد لنفسه غاية، نعبر عنها بعبارة «من أجل» [Um-zu] وأنه يفعل ذلك من أجل تحقيق إمكانية وجود يراها هدفًا لكيانه، وهي إمكانية ربما يكون قد ظفر بها صراحة أو ضمنًا، وقد تكون أصيلة أو غير أصيلة. وهذه الغاية تفرض

> «صورة التوجه» باعتبارها وسيلة يستطيع بها السماح باشتباك شيء مع شيء من الأشياء، وبناء هذه الوسيلة المستخدمة في الاشتباك يوحي بأنه اشتباك في طوق شيء ما، وأنه اشتباك مع شيء ما. ودائمًا ما يتولى الحضور مهمة الانتقال من «الغاية» إلى «الوسيلة» الخاصة بالاشتباك، أو بعبارة أخرى، نقول: إنه في حدود طبيعة وجوده دائمًا ما يسمح بالتلاقي مع الكيانات باعتبارها «جاهزة». وأما ما يفهم الحضور نفسه في داخله [*Worin*] مقدمًا أثناء طريقة تحديده لمهمته المذكورة فهو **الغاية التي من أجلها** [*Woraufhin*] يسمح للكيانات باللقاء مقدمًا. **ففي داخل فعل الفهم الذي يحدد ذاته أو يحيلها إلى غيرها، يوجد السبب من وراء السماح بلقاء الكيانات في نوع الوجود الذي ينتمي إلى الاشتباكات. وهذا الداخل هو مظهر العالم**، وأما بناء المهمة التي يكلف الحضور ذاته بها، فهو يشكل الخصيصة التي تجعل العالم عالمًا.
>
> وأما الذي يفهم الحضور نفسه سلفًا فيه بهذه الطريقة فهو شيء مألوف منذ الأزل. ولا تقتضي هذه الألفة بالعالم، بالضرورة، أن تكون العلاقات التي تشكِّل العالم باعتباره عالمًا علاقات شفافة من الناحية النظرية.
>
> (**الوجود والزمن**، ص١١٨–١١٩)

لا شك أن القارئ الذي استطاع أن يصبر على أسلوب هايديجر (الغامض عمدًا) فوصل إلى نهاية الفقرتين اللتين يُعَرِّفُ الفيلسوف فيهما مفهومه للعالم، أو للدنيا إن شئنا الوضوح حقًّا، لا شك أنه لن يظفر بمعنى جدير بإعادة الصوغ بوضوح ولو دون سلالة! فالمترجمان الإنجليزيان في ترجمة ١٩٦٢م، والمترجمة الإنجليزية في ترجمة ٢٠١٠م، يلتزمون جميعًا بأسلوب هايديجر التزامهم بنص مقدس، بمعنى أنهم يبتعدون ابتعادًا شبه كامل عن التفسير (ولو في حدود المسموح به) ويلتزمون بالأبنية اللغوية في النص الأصلي، مهما تكن غريبة وعادة ما يستبدل المترجمون بها في نصوص أخرى أبنية اصطلاحية أصيلة في الإنجليزية. وهم يلتزمون أيضًا باستخدام ألفاظ عامة وغير محددة، مثل «شيء» التي ترد في النص نحو عشرين مرة، وكلمة اشتباك (involvement) التي تظهر في ترجمة أخرى في صورة أخرى هي engagement وهذه وتلك من الألفاظ التي تبيح التأويل؛ ولكن الأهم من هذا هو التجريد الشديد الذي يصطبغ به النص، وخصوصًا استعمال «الحضور» بديلًا عن «الوجود» أو مرادفًا له، بل وللدلالة على ما

هو أصدق وأوضح، أي المرء أو الإنسان. فكأنما يريدنا هايديجر أن نتصور أن المقصود بكلامه هو الإنسان الواعي بوجوده فقط، ومن ثم بحضوره في هذا العالم، أو هذه الدنيا.

ما خلاصة ما يقوله هايديجر في هاتين الفقرتين الرئيسيتين في **الوجود والزمن**؟ الخلاصة — وأعترف بأنني توصلت إليها مستعينًا بشرح الشراح وقراءة ما سبقها وما تلاها في الكتاب — تقول: إن الوجود الحق للإنسان يقوم على فهم علائقه بدنياه، وإن هذا الفهم ليس نظريًّا؛ بل عمليًّا، بمعنى أن المرء لا يستطيع تحقيقه إلا بالانغماس فعليًّا في الدنيا، بمعنى القيام بأعمال تتيح له أن يفهم معاني الأشياء التي «يشتبك» معها في حياته اليومية **سلفًا**، أي إن فهم المرء للكتاب مثلًا لا بد أن يقوم على فهم سابق لوظيفة الكتاب، وإن التعامل مع الكتاب بهذه الصفة يعين الإنسان على إدراك جانب من جوانب وجوده في العالم، أي انتمائه إلى عالم يضم الكتب والكتابة والقراءة وما إلى ذلك من صفات مألوفة نراها في عالم الكتب. وإذن فنحن نتكلم عن دور الفهم في الوعي بوجود العالم، ومن ثم بمعنى الحضور في هذا العالم، أي بوجود الإنسان الواعي بوجوده وعلاقة وجوده بعالمه (دنياه) وبالعالم أو الدنيا. وما دمنا ضربنا المثل بالكتاب فلنا أن نطبق نظرة هايديجر إلى العالم مستعينين بهذا المثل: من لا يعرف القراءة ولا الكتابة لن يستطيع أن يقوم «بفعل» تجاه الكتاب (towards ...) يكشف له عن حقيقة وجوده، ولن يستطيع أن يجعل الكتاب «يقوم بمهمة» هذا الكشف، وقد يفعل بالكتاب ما يفعله من يستخدم الورق في أغراض لا علاقة لها بما في الكتاب من كلام، ولذلك يقول هايديجر إن: «الفعل» قد يكون أصيلًا أو «غير أصيل» (authentic/inauthentic) وصريحًا أو ضمنيًّا (explicit/tacit) فالذي يستخدم أوراق الكتاب في لف البضائع، أو في إشعال موقد وما يشبه ذلك من أغراض، يفعل فعلًا **غير أصيل**، ولو أنه **صريح**، ولكن الذي يستخدم الكتاب فيما جُعل له ذو وجود أصيل؛ لأن علاقته بالكتاب تربط **ضمنًا** بين الغاية والوسيلة، فالكتاب في الحالين وسيلة، ولكن الوسيلة في الحالة الأولى لا تحقق الغاية من وجود الكتاب أصلًا أي الغاية التي جُعل الكتاب «من أجلها». وخلاصة الخلاصة أن لكل إنسان عالمًا خاصًّا به، فإذا نجح المرء بأفعاله في فهم معاني وجود الأشياء في عالمه أصبح يعي حضوره الحقيقي «معها» و«بها» واستطاع أن يواجه وجوده مواجهة من يدرك «وجوده-في-العالم» أي انتماءه إلى عالمه، ومن ثم إلى العالم الكبير.

العلاقة مع العالم

ومثلما قلت: إننا نتكلم عن دور الفهم في الوعي بوجود العالم، ومن ثم بمعنى الحضور في هذا العالم، فنحن نتكلم في الواقع عن **العلاقة** أو العلاقات بين الإنسان والعالم، وليس هدف هذا الفيلسوف أن يشارك علماء الاجتماع أو علماء النفس محاولاتهم لتصنيف العلاقات فيما بين البشر، وبين البشر وبين العالم؛ ولكنه ينظر نظرة أعم إلى الإنسان، أظن أن الفيلسوف المعاصر مايكل واطس أوفاها حقها، وسأنتقي من شرحه المفصل المطول فقرتين أو ثلاثًا لتأكيد ما أجملته أعلاه. يقول واطس:

> يقول تصور هايديجر للحضور: إنه «الوجود في مكانٍ ما» وهذا المكان يشير إلى العالم. ولكن «العالم» بالدلالة التي نجدها عنده ليست المكان المادي [الفيزيقي] بل هي سياق من المعنى، مجال من الإمكانيات التي يسكنها الفهم **الفعَّال** من جانب الحضور، وهو يتجلى في إدراك كُلِّ واعٍ بوجوده. أي أن يدرك **ماذا** عليه أن يفعل، **ولماذا** يُعتبر فعلُه مقبولًا منطقيًّا. واستعمال هايديجر لكلمة «العالم» بهذا المعنى، أي باعتباره إمكانيات منوعة، يشير إلى الظروف أو السياق الذي يؤثر في الوجود الكلي للحضور، فهو «المكان الذي نقول: إن الحضور الحقائقي [factical] «يعيش» فيه» (وهو ما يسميه هوسرل «عالم الحياة»).
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٤٤)

ويقول واطس: إن عالم الحياة المذكور يتضمن بلد الإنسان، وثقافته وبيئته وتعليمه وأسرته وأصدقاءه وعمله، وطرائق التسرية والترفيه المتاحة له؛ فالمحامي لديه عالم من طرائق تنظيم حياته من حيث مهام عمله، والأدوار الاجتماعية والاهتمامات الشخصية وأوقات الفراغ وكونه أبًا أو زوجًا، وهلم جرًّا، وقس على ذلك حياة رجل الأعمال وانشغاله بأعماله، أو حياة الأكاديمي وغيره ما دام إنسانًا يتمتع بالوعي بعالمه والطرائق التي يفتحها له العالم، ويسميها هايديجر «الإمكانيات» التي يتيحها الوجود لكل واعٍ به أي **بالحضور**، ويضيف واطس قائلًا:

> كان الفلاسفة الغربيون قد دأبوا، مثلما فعل ديكارت، على ملاحظة البشر وفهمهم بأسلوب تقليدي يقضي «بانتزاعهم» من عالمهم، وعزلهم لفحص

«الجوهر» الإنساني أو «الوعي الخالص»، وهو مدخل يعتبره هايديجر بالغ الخطأ، ولا نفع فيه، بل ومضلل؛ فالحضور **ومساحة الإمكانيات** (العالم) التي يعيش فيها ليست مما يمكن قياسه «موضوعيًّا» ما دام الحضور له جذور متغلغلة ولا يمكن اقتلاعها **من تربة العالم**، كما إن خبرة الحضور بالعالم خبرة تقوم على الألفة. وهكذا فنحن لا نشعر عادة بالغربة عن العالم المحيط بنا، بل نحس بالانتماء إليه والارتباط به، ونشعر أننا نفهم ما غُرِسْنا فيه. والواقع أن إدراك هويتنا — المجسدة في أسلوب حياتنا لا في أسلوب تفكيرنا أو حديثنا عن حياتنا — **ينبع من عالمنا** ومن المحال فصله عنه.

ويشرح واطس سبب كتابة كلمة **الحضور** (*Dasein*) أحيانًا مقسومة بين *Da* و*Sein* حتى تعني الوجود في مكان معين، وهو العالم، ويقول: إن ألفتنا الشديدة بعالمنا تمنعنا من إدراك الدلالة الجوهرية للوجود في العالم، وأعتقد أنه يريد أن يُشَبِّهَ هذا الانتماء «بالصحة» التي لا يدرك أهميتها المرء إلا حينما يعتل فينتبه لدلالة ما فقده، ولكنه يضرب مثلًا آخر قائلًا: إن الشجرة لا يمكن أن تلقى التقدير الحق والفهم عندما تُقْتَلَعُ من التربة، إذ إن هايديجر يؤكد تأكيدًا شديدًا هذا الانتماء إلى العالم قائلًا: إنهما ينصهران كل في الآخر، ومن المحال أن نتصور **الحضور** من دون أن نتصور ما «يحضره»، فهو يتلاعب هنا بصفة «الحضارة» التي يريد لها أن تعني نفي العزلة وتوكيد الصلة الحيوية أو الوجودية، ما دامت تفيد المسئولية والحرية معًا، بين الوجود الواعي أو الحضور وبين عالمه. ولكن هذا الوعي ليس يسيرًا في كل حالة، فالإنسان ذو ميول وأمزجة قد تمكنه وقد تمنعه من إدراك هذه الصلة الوثيقة بعالمه، وسوف ننظر في هذه الميول أو الاتجاهات والحالات النفسية فيما يلي.

الفصل الخامس

الميول والحالات النفسية

يقول هايديجر:

> يعتبر المزاج [mood] من الزاوية الأنطولوجية نوعًا أزليًّا من الوجود بالقياس إلى الحضور، إذ يَتَكَشَّفُ الحضور لذاته **من قبل** أية معرفةٍ وإرادة، **وبما يتجاوز** نطاقَ تكشُّفِ المعرفة والإرادة ... فمن الزاوية الأنطولوجية نجد أننا ندرك الخصيصة الجوهرية الأولى للحالات النفسية [states-of-mind] وهي كشفها عن الحضور الذي **أُلقي به في الدنيا وكذلك — تقريبًا وفي أغلب عناصره — بأسلوب انصراف وابتعاد مراوغ.**
>
> ... إن مزاجًا ما يهاجمنا. وهو لا يأتي من «الخارج» ولا من «الداخل»، لكنه ينشأ من «الوجود -في-العالم» باعتباره أسلوبًا لمثل هذا الوجود. ولكننا إذا نجحنا في التمييز السلبي بين الحالة النفسية وبين الإدراك التأملي لشيء «داخلي»، فسوف نكون قد وصلنا إلى تبصُّرٍ عميقٍ إيجابي بخصيصته باعتباره كشفًا. وهكذا يكون المزاج قد كَشَفَ سَلَفًا، وفي كل حالة، عن الوجود في العالم بصفته الكلية، وبذلك يُمَكِّنُ المرءَ أولًا وقبل كل شيء من توجيه ذاته إلى شيء ما. وليس لاستيلاء مزاجٍ ما على المرء علاقةٌ بالطابَعِ النفسي في المقام الأول، وليس المزاج في ذاته حالة باطنة تعمل على الخروج بأسلوب ملغز فتطبع بطابعها الأشياء والأشخاص. وفي هذا تَتَكَشَّفُ الخصيصةُ الجوهرية الثانية للحالات النفسية. ولقد رأينا أن العالم، «مع-الحضور»، والوجود، تتكشف باعتبارها ذواتٍ أزلية متكافئةٍ، وأن الحالة النفسية نوعٌ وجوديٌّ أساسيٌّ من تكشُّفِها، لأن هذا التكشف نفسه يعتبر في جوهره وجودًا-في-العالم.

وإلى جانب هاتين الخصيصتين الأساسيتين للحالات النفسية اللتين شرحناهما — أي الكشف عن كون الإنسان مُلْقًى به في الدنيا، والكشف الجاري «للوجود-في-العالم» بصفته الكلية — علينا أن نشير إلى خصيصة **ثالثة**، تسهم قبل كل شيء في إيجاد فهم أعمق وأشد نفاذًا للعالم باعتباره عالمًا ... ومن المحال التأثر أنطولوجيا بالأشياء الجاهزة التي لا جدوى منها، أو التي تعتبر مُقَاوِمَةً لنا، أو تُمثِّلُ تَهْديدًا لنا، إلا إذا كان وجودُها في داخلنا قد حُسِمَ وجوده سلفًا بأسلوب يكفل جعل ما يلاقيه «داخل-العالم» أمرًا يهم ذلك الوجود [الداخلي]. والقول بإمكان **أهمية** هذا الشيء للوجود يقوم على أساس الحالة النفسية للمرء، وباعتباره حالة نفسية يكون قد كشف سلفًا عن العالم، كأن يكون مصدر تهديده مثلًا. ولا يستطيع إلا من يتصف بحالة نفسية تقوم على الخوف (أو عدم الخوف) أن يكتشف أن الشيء الجاهز بيئيًّا يمثل تهديدًا له. إن انفتاح الحضور على العالم يتكون وجوديًّا من المعايرة النغمية للحالة النفسية. وحتى إن بلغت الضغوط والمقاومة أقصى درجة لها، فلن يكون لها ما يشبه التأثير قط ... ما دام «الوجود-في-العالم»، بحالته النفسية، لم يستسلم سلفًا لجعل بعض الكيانات «في-داخل-العالم» تمثل «أهمية» له بأسلوب سبق لأمزجته أن رسمت خطوطه العريضة. إن **الحالة النفسية توحي وجوديًّا، باستسلام كاشف للعالم، ونستطيع استنادًا إلى ما فيها أن نلاقي شيئًا يهمنا.**

(**الوجود والزمن**، ص١٧٥–١٧٧)

في الفصل الخامس من القسم الأول (Division One) من كتاب **الوجود والزمن** (فالكتاب كما ذكرت آنفًا يتكون من جزأين فقط) يتصدى هايديجر للإجابة عن السؤال الذي طرحه من قبل، ألا وهو «كيف نعيش؟»، وهو سؤال كنت أشرت إلى أنه وثيق الصلة بالمهمة التي كان أرنولد يرى أنها مهمة الشعر، أي تعليمنا كيف نعيش، والجواب المضمر طبعًا هو كيف نفكر تفكيرًا سديدًا حتى نحقق المثل الأعلى للاسترشاد بالعقل في حياتنا. ولما كان هايديجر قد ألمح من قبل إلى أن أولى خطوات التفكير السديد هي الوعي **بالوجود في مكان ما** أي الحضور، مشيرًا إلى أن هذا المكان هو عالم كل إنسان،

فهو يشير في هذا الفصل إلى مفهوم الوجود في داخل العالم (عالم كل إنسان) مستخدمًا مصطلحًا مختزلًا هو Being-in أي الانتماء للداخل.

ويحدد هايديجر في هذا الفصل المعالم البنائية الأساسية لهذا الانتماء للداخل وهي:

ضبط النغمة (attunement) أو «معايرة النغمات» («الدوزنة») بمعنى تحديد مكان المرء في العالم، وهي صورة مجازية من الموسيقى ترجمت بها جوان ستامباو (Stambaugh) (في ترجمتها **للوجود والزمن** عام ٢٠١٠م) الكلمة الألمانية عند هايديجر وهي (*Befindlichkeit*) التي يشرحها بولت (ص٦٤) بأنها تحديد أمزجتنا باعتبارها طرائق **للعثور على أنفسنا في العالم**. ويقول بولت: إنه لا توجد كلمة إنجليزية تعادلها تعادلًا مثاليًّا، ولكنه يقول في حاشية مطولة بعد ذلك (ص٦٥): إن كلمة (disposition) (توجه) قد تمثل ترجمة جيدة؛ لأنها تساعدنا على اعتبار مزاجنا العامل الذي يحدد موقعنا (position) في العالم ويمنحنا توجهًا معينًا. ويقدم مترجمون آخرون كلمات أخرى لترجمة الكلمة الألمانية منها (situatedness) (في حالة معينة) و(disposedness) (حالة التوجه)، و(affectedness) (حالة التأثر) و(so-foundness) (حالة الوجود)، و(attuned self-finding) (العثور على النفس المنضبطة)، و(where-you-are-at-ness) (المكان الذي توجد فيه). ويقول بولت: إن ترجمة ماكري وروبنسون (Macquarrie and Robinson) للكلمة بتعبير «حالة نفسية» (state-of-mind) (في نص ١٩٦٢م الذي آخُذ به هنا) غير موفقة، فالواقع أن هايديجر يحاول بانتظام أن يتجنب الإيحاء بأن الحضور موجود داخل نطاق الذات، مثل النفس أو العقل. ويقول راذول: إن ترجمة الكلمة الألمانية بتعبير الحالة النفسية ترجمة سيئة جدًّا، مضيفًا في الحواشي (ص١٢١): إنها ترجمة مضللة؛ لأنها توحي بأن طريقنا للعثور على أنفسنا في العالم طريق نفسي أو يوجد في «أذهاننا» وحسب؛ ولكن ذلك أبعد ما يكون عما قصد إليه هايديجر، فكلمة *Befindlichkeit* مشتقة من الفعل *befinden* وهو يعني حرفيًّا: «يعثر على» [الجذر (*finden*) يعني يجد]. وهكذا فإن الصفة *befindlich* تستخدم في الإشارة إلى شيء موجود، أي إنه يمكن «العثور عليه» في العالم. واستنادًا إلى هذا المعنى الحرفي وُضِعَ الفعل *befinden* الذي يمكن استخدامه أيضًا في الإشارة إلى الحال التي يجد الإنسان نفسه فيها. فإذا أردنا التعبير عن كل هذه المعاني فربما كانت أفضل ترجمة إنجليزية للاسم *Befindlichkeit* هي (disposedness) أي (التوجه)؛ لأن هذه الكلمة تتضمن فكرة مواقف الكيانات في العالم (أي الأسلوب الذي نجدها عليه) والحال أو الموقف الذي يتخذه المرء تجاه هذه الكيانات (كأن يكون منشرح الصدر لها أو

مبغضًا إياها نافرًا منها، على سبيل المثال). وهكذا يقول: إنه قرر أن يستبدل كلمة «التوجه» بعبارة «الحالة النفسية».

وقد يتساءل القارئ، على ضوء هذا التحليل، عن السبب الذي يجعلني أستبقي عبارة «الحالة النفسية»، وهو سؤال من المحتمل أن يطرحه بعض المترجمين المحترفين الذين يعلون من شأن المعنى **الاشتقاقي**، ولكنني دائمًا أُرْجِحُ كِفَّةَ المعنى **الاصطلاحي** الذي يبرزه **السياق**، فالمعنى الاصطلاحي للكلمة الألمانية المذكورة عند هايديجر، وهي كلمةٌ «غير معتادة»، كما يبين واطس، هو «كيف أو على أية حال أجد نفسي»، وهايديجر يستخدمها للإشارة إلى المزاج (mood) بدلًا من الكلمة الألمانية المعتادة (*Stimmung*). ويضيف واطس قائلًا:

> وهذه الكلمة [أي *Befindlichkeit*] تعني أيضًا ضبط أنغام الأوتار في الآلة الموسيقية، الأمر الذي يوحي بوجود علاقة مجازية بين المزاج والآلات الموسيقية ... وهكذا، فإذا قال هايديجر: إن الإنسان «مزاجه صافٍ» [كما نقول بالعامية] فنحن نعني أن آلته النفسية منضبطة وفق أنغام الحياة، وهو ما يؤثر بأسلوب معين في فهمه لما يصادفه، فالأمزجة تتفاوت ما بين حالات الصفو وحالات الكدر، وبذلك إما أن تُعْلِي من وضوح مداركها وإما أن تطمسها. وتؤدي مشاق الحياة إلى أن تصبح الأمزجة مراوغة [كما يقول هايديجر في آخر الفقرة الأولى في النص المقتطف أعلاه] وبذلك تخفي الواقع عن الأعين، فإذا استولى الكرب أو الهم أو الضيق على الإنسان فقد يحجب إدراكه لعالمه بدلًا من الكشف عنه.
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ص٦٠)

والمزاج بعدُ حالة نفسية، وينبغي ألا يخشى المترجم استعمال مصطلح شائع باللغة الهدف، ما دام واثقًا من أنه لن ينسب إلى هايديجر أي إلماح بأن الحالة النفسية تعني الحضور ومن ثم بأن الحضور أمر داخلي، فالحالة النفسية صفة تنتمي للمشاعر التي قد تؤثر في الحضور؛ ولكنها لا تعادله أو تغدو مرادفة له، مثلما يسيطر الخوف على المرء فيؤثر في «الحضور» أي في وجوده الواعي بوجوده، كما يقول هايديجر.

ولقد تعمدت الحديث عن اختلاف المترجمين والشراح في فهم مقصد هايديجر من هذه الكلمة باستفاضة خاصة حتى أبين للقارئ عمليًّا أحد مظاهر صعوبة نصوص هايديجر، قبل أن أنتقل إلى التعليق على بقية ما يقوله في الفصل الخامس المشار إليه.

وهكذا أعود إلى «المعالم البنائية» لانتماء وجود المرء إلى العالم (أو عالمه خصوصًا)، فَالمَعْلَمُ الأول هو ضبط النغمة أو تحقيق الانضباط للحالة النفسية، ويؤكد هايديجر أن هذا الانضباط لا يتحقق إلا إذا أدرك المرء إدراكًا واضحًا أنه قد أُلقي به في الدنيا، وإذن فإن الانضباط النفسي هنا يعني — أو يتضمن — وجود ماضٍ للإنسان، فالإنسان دائمًا ما يجد أنه يرتبط سَلَفًا ودائمًا بعلاقة ما مع الدنيا، ويركز هايديجر أولًا على الخوف ثم على **القلق** في تحليل علاقة الانضباط المذكورة. وإلى جانب انضباط الحالة النفسية يناقش هايديجر ما يلي:

- **الفهم**: ولا يعني هايديجر بهذا المصطلح فهم النصوص، وهو ما ذكرته آنفًا، بل يعني فهم المرء لذاته ولعالمه، ومن ثم فهو عامل من عوامل تحقيق الحضور، أي وجود المرء داخل العالم فعليًّا وصدقه مع ذاته في سبيل تحقيق هذه الذات. والفهم يتضمن ما يسميه هايديجر **الإسقاط** أي تصور **المستقبل**، فمن معاني كلمة projections التوقعات أو الإمكانيات المتاحة في المستقبل. ويدلل هايديجر في مكان آخر في كتابه على أن الفهم صفة أزلية، وأنها تفوق في أصالتها المقولات النظرية عن الأشياء.
- **الخطاب**: ويعني هايديجر به قدرة المرء على الإفصاح عن عالمه بأنساق للمعنى يسهل إدراكها وتوصيلها للآخرين. والخطاب يشارك في خصائص انضباط الحالة النفسية وخصائص الفهم (ص١٧٢ من **الوجود والزمن**) قائلًا: إن العالم الذي ينفتح بفضل الأمزجة أو الحالات النفسية ويدركه المرء بفضل الفهم يقوم الخطاب بتنظيمه، وإذن فإن الخطاب هو الذي يمكِّن اللغة من الوجود.
- السقوط (falling): وهو ما تترجمه ستامباو في نص ٢٠١٠م بتعبير «الوقوع في الشَّرَك» (entanglement)، وبتعبير «الوقوع فريسة» (falling prey). ونقول أولًا: إن هايديجر، على الرغم من جهوده للابتعاد عن «اللاهوت» في عمله، فإن مفهوم السقوط واسمه نفسه يدينان بالكثير لخلفيته الدينية، وربما كانت التربية الدينية عاملًا يساعدنا على إدراك خصيصة إنسانية عالمية وحقيقية، ويقصد هايديجر بذلك أن المرء يسقط في شرك الدنيا التي بناها أو شَكَّلها **الآخرون**، ومن شأن هذه الأشراك أن تُنسي المرء وجوده، فهو دون أن يشعر يفعل ما يفعله الآخرون أو كل إنسان (*das man*) وفي ذلك ضياع لأهم خصيصة للمرء

وهي إدراك وجوده ودلالة هذا الوجود ومقتضياته. وهو يضرب أمثلة لحالات السقوط المذكورة.

ولنعد الآن إلى الفقرات المقتطفة من **الوجود والزمن** والتي تعتبر مدخلًا لإدراك مدى اختلاف فلسفة هايديجر عن الفلسفات الغربية التي انتهت إليه، والتي تؤكد عقلانية الإنسان، باعتبارها أهم ما يميزه عن سائر الكائنات، وترى في العواطف المشبوبة مفارقة لا مندوحة من قبولها، فإذا تجردت الحياة من الحب والفرح والأمل أصبحت جرداء سقيمة، ومع ذلك فإن هذه العواطف تبدو «لا عقلانية»، كما إنها تعوق التفكير السديد الواضح في حالات كثيرة، كما تنتقص من سيطرة المرء الكاملة على ذاته أو طبيعة حضوره أي وجوده في دنياه وفي العالم، وهو ما لا يرى هايديجر فيه نقيصة. فالحضور عنده بمعنى الوجود في دنياه يعني خضوعه — شاء أم أبى — لما في تلك الدنيا، وهو لا شك ينتقص من حريته، ولكنه جزء من طبيعته، والمشاعر الجياشة تؤدي إلى نشأة «حالات نفسية» أو «أمزجة» تمثل بعض العوامل المؤثرة في موقف المرء من العالم.

ولنتأمل الإحساس بالخوف الذي يشير إليه هايديجر، وبعض الشراح يضربون المثل بوجود المرء في مكان مظلم أو نصف مظلم لا يشعر فيه عادة بالخوف، فإذا سمع أصواتًا مبهمة من حوله داهمه خوف لا يعرف له سببًا محددًا، وهايديجر يصفه قائلًا: إنه حالة نفسية أو مزاج «يهاجمنا»، والكلمة في النص الألماني هي (*Überfallen*) التي تعني حرفيًّا «يسقط علينا فجأة» ومن ثم يفاجئنا ويدهمنا ويستولي علينا. والمقصود أننا لا نملك دائمًا مفتاح أحاسيسنا، فإذا طُلب مني أن أبتهج فلن أستطيع حتى أفعل ما يبعث على الابتهاج، ومن المنطقي أن أشعر بأن الأصوات المبهمة في الغرفة المظلمة مخيفة، كما إن وجودي وسط جمع يحتفل بمناسبة بهيجة مشتركة شيء بهيج، ومع ذلك فإن مصدر الخوف ليس خارجيًّا كله (أي موضوعيًّا) ولا داخليًّا كله (أي ذاتيًّا)، وهذا ما يعنيه هايديجر بأن المزاج لا يأتي من الخارج أو الداخل، بل هو كما يقول: ثمرة التفاعل مع إحساس الإنسان بالعجز إزاء وجوده في الدنيا التي أُلقيَ فيها رغم أنفه، فالخوف يجعل الغرفة المظلمة تمثل الدنيا التي يجهل المرء طبيعتها بوضوح، فيكشف عن **كونه مُلْقًى فيها** (thrownness)، ووجود الأصوات المبهمة تشتبك مع الظلام في الكشف عن وجود المرء في الدنيا (أي العالم أو عالمه) التي تبرز له في هذه اللحظة بصورة **كاملة**، وإحساسه بأنه لا حول له ولا طول يرغمه على التسليم بالوجود

داخل الدنيا **والخضوع لها**. وهذه هي العوامل الثلاثة التي تؤدي إلى إبراز الدور الذي تلعبه الحالة النفسية في حياة المرء، خصوصًا إذا أضفنا ما يؤكده هايديجر من ضرورة إدراكنا أن هذه الحالات النفسية تتعلق بما يهمنا، ففي مثال الغرفة المظلمة يهتم المرء بمعرفة مصدر الأصوات، ويساوره القلق نتيجة جهله إياها، كما إنه قد يبدي **اهتمامًا** أساسيًّا بنجاته مما بعث الخوف في قلبه، وربما يزيد هذا الاهتمام عن عثوره على ما كان يطلبه في الغرفة قبل سماع الأصوات، أي إن الحالة النفسية غيرت مجرى اهتمام المرء في تلك الدنيا.

الفصل السادس

الفهم الوجودي والتفسير

يقول هايديجر:

> الحضور باعتباره فهمًا يُسْقِطُ وجوده على إمكانيات معينة، وهذا الكيان المُوَجَّهُ للإمكانيات — وهو الذي يتولى الفهم — يعتبر في ذاته إمكانية وجود كامنة، وذلك لأن هذه الإمكانيات التي تتكشف تمارس ضغطًا مضادًا على الحضور. ويتمتع إسقاط الفهم بإمكانيته الخاصة به، وهي إمكانيةُ تنميةِ ذاتهِ، وهذه التنمية للفهم نسمِّيها «التفسير»، ففي التفسير يستولي الفهم واعيًا على ما يفهمه، ولا يصبح الفهم في التفسير شيئًا مختلفًا، بل يصبح ذاته. ومثل هذا التفسير يقوم وجوديًّا على أساس الفهم، ولكن الأخير لا ينشأ من الأول. بل ولا يُعتبر التفسيرُ حصولًا على معلوماتٍ عَمَّا فُهِمَ؛ بل تفصيل القول في الإمكانيات التي أُسْقِطَتْ في الفهم ...
>
> وأما من حيث الدلالةُ المهمةُ التي تتكشَّفُ في فَهْم العالم، فهي إدراكُنا لوجودٍ مصاحبٍ للأشياءِ الجاهزة، وإدراكُنا أن هذا الوُجُودَ المُهِمَّ يَنْجَحُ في فهم كُلِّ اشتباكٍ يستطيعه مع ما يقابله، وقولُنا: إن «اليقظة تكتشف شيئًا» يعني أن «العالم» الذي فهمناه سلفًا يصبح مدار التفسير. فالأشياء الجاهزة تدخل في مجال النظر الذي يتولى الفهم. وأما العمليات اللازمة مثل الإعداد والتصويب والإصلاح والتحسين والتشذيب فتجري على النحو التالي: إننا نشارك كل ما يَعْمَلُ بيقظةٍ من الأشياء الجاهزة لتحقيق غايته، ونشغل أنفسنا بها وفق ما يتضح للعيان من خلال هذه العملية. فأما الذي يجري عَزْلُهُ باليقظة المذكورة فيما يتعلق بغايته، ويجري عزله بصفته الخاصة — أي ذلك الذي فُهِمَ فهمًا

صَريحًا — فإنه يتميز ببناءِ **شيء محددٍ باعتباره شيئًا محددًا**. والسؤال المتميز باليقظة عن كيانِ ذلك الشيء الخاص الذي يُعتبر جاهزًا، يتلقى إجابة تفسيرية تتسم باليقظة أيضًا وتقول: إنه يرمي لتحقيق غرض معين نحدده. فإذا أوضحنا الغرض منه، فلن نكون قد حددنا اسم شيء، فالشيء الذي تحدد اسمه يُفْهَمُ باعتباره الشيء المقصود. وهكذا فإن الذي تكَشَّفَ لنا في الفهم — أي الذي فهمناه — يصبح في متناول أذهاننا سَلَفًا باعتبار أنه (أي يمثل) ما يمكن أن يَبْرُزَ بُرُوزًا سافرًا. وحرف التمثيل هنا هو تعبير «**باعتباره**» وهو العِمادُ الذي يقوم عليه بناءُ «السفور» للشيء الذي فُهم. أي إنه يُشَكِّلُ التفسير. فعندما نتعامل مع الأشياء الجاهزة بيئيًّا من خلال التفسير اليقظ، فنحن «نرى» المنضدة **باعتبارها** منضدة، أو الباب باعتباره بابًا، وقس على ذلك العربة أو الجسر وما إلى هذه بسبيل. ولكن الذي فسرناه لِتَوِّنا لا يتطلبُ بالضرورةِ أنْ يُعْزَلَ من خلال مقولةٍ تؤكدُ خصائصَهُ بصورةٍ قاطعة. فإنَّ أية نظرة «قبل خبرية» وحسب إلى الشيء الجاهز تُعتبر في ذاتها شيئًا يُفْهَمُ ويُفَسَّرُ ... عندما يكونُ علينا أن نتعاملَ مع أي شيء، فإن مجرد النظر إلى الأشياء التي تقترب منا أَشَدَّ اقترابٍ يتسم في ذاته بِبِنَاء التفسير، وهذه ظاهرةٌ ذاتُ أسلوبٍ أَزَليٍّ راسخ، إلى الحدِّ الذي يجعل مجرد إدراك شيء ما من دون وجود أداة التفسير، أي «باعتباره» ذلك الشيء، يتطلب تكيُّفًا معينًا. وعندما نُحَدِّقُ وحسبُ في شيء فإن «**مجرد رؤيته أمامنا**» يجعل وجوده أمامنا دليلًا **على أننا لم نعد نفهمه**. وهذا الإدراك الذي لا يتضمن أداة التفسير [«باعتباره»] حرمانٌ من الرؤية التي تمثل مجرد الفهم. وليس هذا أعمق في أزليته من ذلك النوع من الرؤية، ولكنه مُشْتَقٌّ منها. وإذا كانت الأداةُ التفسيرية [«باعتباره»] تتخذ شكل التعبير الوجودي، فلا ينبغي أن يُغْوِينَا ذلك بتجاهُلِهَا بِصِفَتِهَا حالة تشكيلٍ للفهم، وباعتبارها وجوديةً وسابقةَ الوجود.

(**الوجود والزمن**، ص١٨٨–١٩٠)

أبدأ التعليق على هذا الأسلوب الذي لا يختلف اثنان على غموضه، بتبيان الأسباب الأساسية للغموض، وأحدها، كما أقول في الفصل الأول **الجهل بما تحيلنا إليه المجردات** من دون استعمال أمثلة توفر الألفة والمعرفة المستمدة من معارفنا العامة والأولية التي

تكفل الفهم. والطريف أن العبارة الأولى في هذا المقتطف قد استعارها جادامر فيما بعد في كتابه **الحقيقة والمنهج**، وبألفاظها نفسها باستثناء تغيير الفاعل، فالمبتدأ هنا (وهو الفاعل في الجملة الأصلية) هو الحضور، وأما «الفاعل» عند جادامر فهو الشخص، يقول هايديجر:

> As understanding, Dasein projects its being upon possibilities.

ويقول جادامر:

> A person who understands, understands himself, projecting him-self upon his possibilities (*Truth and Method,* 2004, p. 25).

وعندما مرت بي العبارة المشتركة ترجمتها بعبارة «يُسْقِطُ نفسه على إمكانياته» وأضفت هامشًا أقول فيه:

> معنى هذا التعبير الغامض أن المرء يفهم ذاته إذ يراها فيما يمكن أن يحققه في المستقبل، فإذا كان يرى أن إمكانياته (المادية أو النفسية أو الذهنية) تتيح له أن يصبح طبيبًا، فإنه يرى ذاته المتوقعة [وهذا معنى الإسقاط] في صورة طبيب. فانظر الفرق بين لغة الإيضاح بالأمثلة (illustration) واللغة التجريدية عند جادامر.
>
> (**موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، المجلد الثالث، ص٨٩، تحت الطبع)

وأما استبدال جادامر كلمة «الشخص» بكلمتي «الحضور» و«الوجود» في نص هايديجر فدليل على أنه لم يجد ما يدعو لاستعمال هذه الكلمات «الوجودية» بمعنى أن عدم وجودها لم يؤدِّ إلى أي نقص في الفكرة، وهذه بعض الكلمات التي أضافها هايديجر نفسه في مسودته الثالثة لكتاب **الوجود والزمن** (انظر ما يقوله كيزيل في آخر الفصل الثاني أعلاه).

ونلاحظ ثانيًا أن هايديجر يلتزم الدقة في التعبير مثل رجال القانون وفقهائه الذين يضحون بجمال الأسلوب أو برصانة اللغة في سبيل الوضوح، فهم يكررون ذكر الاسم بدلًا من استعمال ضمير يعود عليه، ولذلك نجد تكرار كلمة «إمكانية» سبع مرات في

الفقرة الأولى، وكذلك بعض الكلمات الأساسية عند هايديجر مثل «الفهم»، والحضور، الوجود، الكيان ... وهلم جرًّا، ومع ذلك فما المقصود بالعبارة الأولى عند هايديجر؟ إن بياتا سيروي (Beata Sirowy) تشرح نظرة كل من الفيلسوفين هايديجر وتلميذه جادامر إلى الفهم قائلة إنهما يشتركان في اعتباره أسلوبًا حدسيًّا ينتمي إلى وجود الإنسان في الزمن، فهو في استناده إلى الخبرة والتراث الثقافي ينتمي إلى الماضي وفي لجوئه إلى الإسقاط بمعنى استشفافه للإمكانيات التي يتيحها لنا ينتمي إلى المستقبل، وهو في هذا وذاك ذو حضور، بمعنى وعيه بوجوده في الزمن عند هايديجر، وبمعنى أنه يفهم نفسه عند جادامر (*The Routledge Companion to Hermeneutics*, 2015, p. 532). وهكذا فإن التمييز بين الموقفين، على الرغم مما يشتركان فيه، يفرض على كل منهما اللجوء إلى ما وصفته بالصياغة القانونية.

ولهذا يجد هايديجر نفسه مضطرًا إلى التمييز بين عملية الفهم (التي يقتصر كلام جادامر عليها) وبين نتيجة الفهم التي تتمثل في تنمية إدراك المرء لذاته أي لوجوده، وهي النتيجة التي يعتبرها هايديجر تفسيرًا. وإذن فإن مفهوم التفسير عند هايديجر يختلف عن مجرد الفهم، بل يدل على ما يحدثه الفهم في الإنسان من تغيير يسميه «التنمية» والمقصود بها تنمية وعيه وإدراكه أي كونه **حضورًا**.

وفي الفقرة الثانية يطور هايديجر مفهوم التفسير من خلال علاقة وجود المرء بوجود ما حوله من أشياء **جاهزة الحضور**، أي ذوات معانٍ محددة، فهو يرتبط بها في إطار ارتباطه بالعالم أو بعالمه قبل ذلك. أي إن التفسير يكتسب بُعْدًا تطبيقيًّا أو عمليًّا، وهو يقدم لنا هنا تمييزًا جديدًا بين وسيلة الفهم اللغوية ووسيلته التفسيرية وهي كلمة «باعتباره» لوصف حال الشيء الجاهز الحضور، والدلالة التفسيرية تكمن في استعمال «باعتباره» لإضافة وصفٍ إلى سياق ذلك الشيء لإبراز شيء فيه يزيد عن المعنى المحدود في السياق، ومن ثم يتحقق له ما يسميه هايديجر الإبراز السافر أو السفور، وقد مر بي هذا التمييز بين الدلالتين في الدراسة التي كتبها دوستال (Dostal) وشرحتُه في حاشيةٍ أَوَدُّ إيرادها هنا لإيضاح التمييز بين «باعتباره» الفهمية و«باعتباره» التفسيرية، أي بين استخدامها للبيان (thematically) أو لما يسبق البيان (pre-thematically) حسبما يقول هايديجر.

انظر العبارتين التاليتين:

(١) ازداد تعلق كلبي بي باعتباره رفيقي منذ أن فقدت البصر (As my companion …).

(٢) أصبح كلبي الذي يرافقني يرتبط بي ارتباطًا شديدًا باعتباره رمز الوفاء منذ أن فقدت البصر (As a symbol of fidelity).

ففي العبارة الأولى تعادلٌ بين الكلب والرفيق، ومن ثم فهي بيانية (thematic) أو خبرية (predicative)، وأما العبارة الثانية فتضيف تفسيرًا سابقًا لبيان التعلق (pre-thematic) أو قبل خبرية (pre-predicative) فالتفسير مضاف إلى الجملة البيانية، ومن ثم فإن هايديجر يعتبره استعمالًا تفسيريًّا أو هرمانيوطيقيًّا، ويصف «باعتباره» بأنها أداة تفسيرية أو هرمانيوطيقية. (انظر: ويليامز، **الحقيقة والصدق**، ٢٠٠٢، ص١٠٣–١٠٤).

وأنتقل مما يذكره هايديجر عن الفهم والتفسير من خلال التمييز بين الاستعمالين الشائعين لأداة الوصف البيانية والتفسيرية إلى ما يعنيه بالتداخل الشديد في حياة الإنسان بين الاستعمالين، فهو يلمح إلى ما ذكرته في **المقدمة** عن الطبيعة الأصلية للفهم باعتباره نشاطًا يصب في خلفية معرفية، ثم أردفت أن التفسير أحيانًا يسبق الفهم عندما تستغلق علينا المصطلحات أو الأشياء الجديدة، إذ إن هايديجر ينكر الجانب المعرفي للفهم بالمعنى الذي أتى به العلم الحديث، فعالم الفيزياء يميل إلى «تشريح» المواد وصولًا إلى عناصرها الطبيعية، ولكن الإنسان يدرك معاني الأشياء من دون ذلك التشريح وفقًا لدلالتها العملية، وهذا الإدراك في نظر هايديجر يقوم على استعمال أداة التفسير «باعتباره» أي الأداة التي تشير إلى وظيفتها في الدنيا وعلاقتها بنا، وهو ما يحقق نظرته الوجودية للبشر والأشياء، وخصوصًا ما يسميه الأشياء الجاهزة الوجود. وإيضاح ذلك يتطلب ضرب مثال من حياتنا اليومية.

يقول هايديجر إننا عندما ننظر إلى الأشياء التي تقترب منا أشد اقتراب نراها بعين المفسر لا بعين الفاهم (أي عالم الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا)، فالمرء حين يرتدي سترة جلدية — سواء كانت من الجلود الطبيعية أو المصنعة بحرفية شديدة — يراها بعين المفسر أي باعتبارها سترة متينة تقيه البرد، وتتحمل ما لا تتحمله الأنسجة القطنية أو الصوفية، وهكذا فهو يراها باعتبارها رداءً ثقيلًا وربما يكون جميلًا، ولكنه

لا يراها باعتبارها من جلد البقر أو الجاموس المدبوغ، ولا يكاد يرى فيها ما يراه علماء الطبيعة، أي إنه لن يدور بخلده أنه يكتسي الجلد الذي كان يكسو بقرة يومًا ما، ولذلك يقول هايديجر: إن المرء إذا حاول «إدراك شيء ما من دون أداة التفسير، أي باعتباره حقيقة ذلك الشيء [أي حقيقة الجلد] فهو يتطلب تكيُّفًا معينًا.» أي إن على المرء إذا أراد الانتقال من التفسير إلى الفهم أن يجعل «أداة التفسير» أداة بيان؛ ولذلك فهو يقول: إن أداة التفسير تفرض وجودًا معينًا على الشيء، وعلى المرء أن يرى أنها ما دامت (وجوديًّا) سابقةً على التفسير فلا بد أن نضيفها بما تحمله من دلالات إذا أردنا الفهم فعلًا. وهكذا فما دامت السترة باعتبارها سترة تسبق وجوديًّا اعتبارها من جلد البقر، فإن الموقف الوجودي يقتضي رصد ذلك في كل محاولة للفهم.

الفصل السابع

الآخرون والحياة اليومية

يقول هايديجر:

> إن الحضور، باعتباره وجودًا مع غيره في كل يوم، يرتبط بالآخرين بعلاقة **خضوع**، ونفسه غير **موجودة**، إذ يستولي عليها الآخرون. وإمكانيات الحضور في الوجود في الحياة اليومية في أيدي الآخرين يتصرفون فيها كما يحلو لهم. زد على ذلك أن هؤلاء الآخرين ليسوا آخرين محددين، بل على العكس، فإن أي آخر يمكنه أن يمثلهم. والأمر الحاسم ينحصر في أن تلك السيطرة الخفية موجودة في أيدي الآخرين، إذ إنها انتُزِعَتْ سَلَفًا من الحضور دون أنْ يَدْرِيَ باعتباره مُصَاحِبًا لغيره. فالمرءُ ينتمي إلى الآخرين بنفسه ويزيد من سلطانهم. وأما «الآخرون» الذين يطلق عليهم المرء هذا الاسم، حتى يحجب الحقيقة التي تقول: إنه ينتمي إليهم أساسًا بذاته، فهم بشكل تقريبي وفي معظم الحالات «**الموجودون**» في الصحبة اليومية بين الأشخاص. وأما «من هم» فليسوا هذا الشخص وليسوا ذاك، وليسوا بعض الناس وليسوا مجموعهم الكلي. إنهم «من هم» دون تحديد أي نوع، أي إنهم «هُمْ» وحسب.

كنا قد أوضحنا من قبل كيف أن البيئة اللصيقة بنا تتضمن «البيئة» العامة التي تعتبر سلفًا جاهزة لنا وتثير اهتمامنا. ففي الانتفاع بوسائل المواصلات العامة والاستفادة من الخدمات الإعلامية مثل الصحف، يتشابه كُلُّ آخر مع غيره من الآخرين. فالوجود في صحبة الأفراد يؤدي إلى إذابة حضور المرء إذابةً تامةً في نوع الوجود لدى «الآخرين» إلى حد بعيد بحيث يزيد بدوره من إخفاء الآخرين، باعتبارهم أفرادًا يمكن تمييزهم ومعرفتهم معرفة سافرة، زيادة مطردة. وهكذا ففي هذا الخفاء واستحالة اليقين تتجلى

الدكتاتورية الحقيقية التي يمارسها هؤلاء [الآخرون]. فنحن نُسَرُّ ونتمتعُ بما يَسُرُّ هؤلاء ويُمْتِعُهُمْ، ونحن نقرأ ونرى ونصدر أحكامًا على الأدب والفن بأسلوب رؤية هؤلاء وأسلوب أحكامهم، وعلى غرار ذلك نبتعد عن الدهماء مثلما يبتعد **هؤلاء**، ونحن نشعر «بالصدمة» إزاء ما يُشْعِرُ **هؤلاء** بالصدمة. أي إن «هؤلاء» — وهي كلمة لا تدل على شيء محدد وإن تكن تشملهم جميعًا، من دون أن تكون مرادفة لمجموعهم الكلي — كلمة تفرض نوع وجود الحياة اليومية.

وهذا الذي نسميه «هُمْ» يتمتع بطرائق وجود خاصة به. فالتوجه الوجودي الذي نسبنا إليه ما أسميناه «إقامة مسافة معينة» يقوم على أساس حقيقة معينة تقول: إن حقيقة الترابط بين وجود أبناء البشر تتعلق، بصفتها المذكورة، بالنظرة المتوسطة (averageness) [أي بحساب حاصل قسمة جمع المرتفع والمنخفض من الصفات على عدد معين لوضع المتوسط] وهي خصيصة وجودية يتصف بها هؤلاء [هُمْ]، و«هُمْ» — في وجودهم — يعتبرون هذه قضية مهمة. وهكذا فإن هؤلاء يحافظون على ذواتهم من الزاوية «الحقائقية» استنادًا إلى الطبيعة «المتوسطية» لكل ما ينتمي إليهم، وكل ما يرونه صحيحًا وسليمًا، وكذلك ما لا يرونه كذلك، وكل ما يمنحونه النجاح وكل ما ينكرونه عليه. وفي هذه المتوسطية التي تحدد بمقتضاها ما يمكن أو ما **يجوز** فعله، تمارس الرقابة واليقظة لكل شذوذ يدفع بنفسه إلى مقدمة الصفوف. ومن ثم يتعرض للقمع الصامت كُلُّ نوع من أنواع الأولوية. وإذا نحن نرى، بين عشية وضحاها، أن كل ما هو أزلي قد تعرض للتغاضي عنه بذريعة أنه أمر مشهور من زمن سحيق. وكُلُّ شيء يُنالُ بالكفاحِ يصبحُ مُجَرَّدَ شيء يمكن استغلاله. وهكذا يفقد كُلُّ سِرَّ قوته. ويكشف هذا الاهتمام بالمتوسطية، بدوره، عن توجه أساسي للحضور نطلق عليه «فرض المساواة بالتخفيض» بين جميع إمكانيات الوجود.

(**الوجود والزمن**، ص١٦٤–١٦٥)

يركز هايديجر في هذه الفقرات على ما يسميه «الوجود مع الغير» بصورة معينة، ألا وهي «صحبة الآخرين في الحياة اليومية»، أو الوجود في صحبة غيره الذي يشير

إليه الفيلسوف بعبارة *das man* الألمانية، التي تُرجمت إلى الإنجليزية بكلمة «هُمْ» (أو «هؤلاء») مع تعريفها بالألف واللام، وهو ما لا تسمح به اللغة العربية، أو بلفظ «المرء» ["the they" or "the one"]. وكلمة *man* الألمانية ضمير نكرة، يقابل العربية العامية «الواحد»، في بعض التراكيب مثل (*man sagt das ...*) أي «يقول المرء إن ...»، أو العامية «الواحد بيقول ...»، أو مثل (*man muss es tun*) أي «على المرء أن يفعل ذلك»، أو العامية «الواحد لازم يعمل كده»، أو (man macht das eben so) أي «ذلك ما يفعله المرء وحسب» أي «الواحد بيعمل كده وبس». والترجمة الأخيرة للتعبير الأخير أقدر على نقل ما يعنيه هايديجر من استخدام ضمير الجمع، إذ يريد أن يقول أساسًا: إننا نرتبط بالآخرين بالرباط الذي يربطنا بأي فرد، فنفهم أنفسنا بالأسلوب الذي يقول أي فرد: إن على المرء أن يحيا به، أي من حيث ما يفعله المرء عادة في أي موقف نصادفه (راذول، ص٥١–٥٢). ويشرح راذول ذلك قائلًا:

> القضية هنا إذن هي الدور الذي تقوم به العلاقات الاجتماعية في تكويننا بالصورة التي نحن عليها، فمن قبل أن نبدأ في الواقع التفكير أو اتخاذ قرارات لأنفسنا، يكون الناس الذين نعيش معهم قد أحاطونا بفهم معين لأنفسنا وللعالم من حولنا. ومعنى هذا أنه لن يتسنى لي قط أن أقرر لنفسي كيف أفهم الدنيا من القاعدة إلى القمة، أو أن أبتكر أسلوب وجودي الخاص في العالم بصورة مستقلة عن أية علاقات مع البشر الآخرين. إذ إن كل تجديد، وكل تمرد نقوم به تشكله ضروب فهمنا المشتركة ومعايير سلوكنا. فالتمرد على سبيل المثال تمرد على شيء محدد، وهو يكتسب طابعه باعتباره تمردًا من ذات الشيء الذي يرفضه نفسه» (ص٥٢).

وقد يبدو للقارئ أن هذا لا يتضمن أي جديد، فقد قتل علماء التربية (وعلماء الاجتماع) الموضوع بحثًا، ومن قبلهم ذكر الشاعر وردزورث في قصيدة «خاطرات الخلود» المشار إليها آنفًا كيف يتولى المجتمع «تلقين» الطفل ما يقوله وما يفعله، قائلًا: «كأنما كانت رسالته في الحياة محاكاة لا تنتهي.»

> (As if his whole vocation/Were endless imitation.)

كما يفصِّل القول في قصيدته الطويلة **المقدمة** التي تعتبر سيرة ذاتية أدبية له عن الجهود التي بذلها للتغلب على تأثير الناس من حوله، إما بالقراءة وإما بالهروب إلى «الطبيعة» حتى يبتعد عما كان «هؤلاء» — بتعبير هايديجر — يلقنونه. ولكن من يواصل قراءة **الوجود والزمن** يجد أن الفيلسوف يرجع إلى ذكر الخصيصة التي ينتقدها بشدة في تأثر الإنسان بما حوله وبمن حوله، وهي التي يسميها «المتوسطية» أي إن وجود المرء، الذي ينمو ليصبح «حضورًا»، يفرض عليه أن يخضع «للمتوسط» من كل شيء، أي أن يتعلم تلطيف شدة الشديد ورفع مستوى اللطيف حتى يصل في الحالين إلى المتوسط، ولذلك فإن هايديجر كان ينقم على بعض الدارسين اقتناعهم «بالمتوسط»، وهو اليسير المبسط الذي لا يغضب أحدًا ولكنه لا يفيد أحدًا أيضًا، كما تقول تلميذته النابهة هنَّا أَرِنْتْ في مقالها المشار آنفًا إليه («هايديجر في الثمانين» في **هايديجر والفلسفة الحديثة**، من تحرير م. مري، ١٩٧٨م، ص٢٩٦) وهذا هو الاختلاف الأول الذي يميز نظرة هايديجر، وهو ما يتسم به (في رأيه) «الحديث العاطل» قائلًا:

> توجد أشياء كثيرة نتعرف عليها بهذا الأسلوب أول مرة، ولا تقل نسبة الأشياء التي لا تتجاوز مطلقًا هذا الفهم المتوسط. وهذا الأسلوب المتبع في الحياة اليومية والذي تفسر فيه الأشياء على هذا النحو، أسلوب ينمو «الحضور» فيه أصلًا، بلا أدنى إمكانية في اقتلاعه. وتدور جميع العمليات الصادقة للفهم والتفسير والتواصل في داخله وخارجه وضده، وجميعها تعيد اكتشافه وامتلاكه. ولا يتمكن الحضور في أي حالة من الحالات من النجاة من تأثير هذا الأسلوب ومن غوايته، أعني أسلوب فهم الأشياء [على هذا النحو المتوسط] بحيث يستطيع أن يواجه الساحة الطليقة للعالم كما يوجد في ذاته وحتى يتمكن من رؤية ما يقابله [على حقيقته].
>
> (**الوجود والزمن**، ص٢١٣)

وأما الاختلاف الثاني فهو أن تأثير الناس في الإنسان المنتقل إلى مرحلة الوعي بوجوده (أي الحضور) لا يقتصر على «الفهم المتوسط»، بل يتضمن التأثير في حالته النفسية ومزاجه، فالعامل الذي يشير إليه هايديجر بتعبير «المرء»، وأترجمه هنا بتعبير «هؤلاء» (الناس) أو هُمْ (مثل مترجمي هايديجر قبل القرن الحادي والعشرين) عامل يتحكم أيضًا في «الحالة النفسية»، التي تكفل أن يرى «الحضورُ» العالَم باعتباره شيئًا

مهمًّا، وأن يحيل وجوده فيه إلى اشتباك أصيل به، يضفي الأصالة (أي الصدق) على الحضور. إذ يواصل هايديجر قوله بعد السطور المقتطفة عاليه:

> إن هيمنة الأسلوب العام الذي فُسِّرَتْ به الأشياء سلفًا عامل حاسم حتى فيما يتعلق بإمكانية التمتع بمزاج معين [أو حالة نفسية معينة] أي بالنسبة للأسلوب الأساسي الذي يجعل به الحضورُ العالمَ شيئًا مهمًّا يكترث له. «فهؤلاء» يفرضون حالة الحضور النفسية [أو موقفه] ويحددون أسلوب «رؤيته».

(**الوجود والزمن**، ص٢١٣)

الفصل الثامن

الموت والأصالة

يقول هايديجر:

إن أشد اقتراب يستطيعه المرء من الموت في وجوده المتجه نحو الموت باعتباره أمرًا ممكنًا، أشد ما يكون ابتعادًا عنه باعتباره شيئًا فعليًّا. وكلما ازداد فهمُ هذه الإمكانية فهمًا يُزيلُ الأستارَ والحجبَ، ازداد تغلغلُ الفهم فيها ونقاؤه، إذ يمكن أن تعني **إمكان استحالة أي وجود على الإطلاق.** فالموت باعتباره إمكانية لا يقدم إلى الحضور أي شيء يمكن تحقيقه فعليًّا، ولا أي شيء يمكن للحضور — باعتباره متحققًا فعليًّا — أن يصبح كيانًا له: إنه إمكانية استحالة كل أسلوب لسلوك المرء تُجاه أي شيء، ولكل شكل من أشكال الوجود ...

الموت **أشدُّ ما ينتمي إلى** الحضور من إمكانيات. والاتجاه نحو هذه الإمكانية يكشف للحضور عن **أشد ما ينتمي إليه** من إمكانيات الوجود الكامنة، حيث تنحصر القضية في وجوده هو نفسه. وهنا قد يتضح للحضور أنه قد تعرض في هذه الإمكانية، المميزة لذاته الخاصة، إلى الانتزاع بعنف من قبضة «الغير» [هم = هؤلاء]. وهذا يعني أنه في مقدور الحضور أن يستبق الموت فينتزع نفسه من قبضة «الغير» سلفًا. ولكن حين يفهم المرء أن ذلك شيء كان بمقدور الحضور أن يفعله، فسوف يكشف له هذا عن ضياعه الحقائقي في كنف الحياة اليومية لنفس «الغير» (لنفس هؤلاء، انظر الفصل السابق).

وهذه الإمكانية المتسمة بأشد انتماء **غيرُ علائقية.** والاستباق يسمح للحضور أن يفهم أن تلك «الإمكانية الكامنة للوجود»، والتي يصبح فيها أشد

الانتماء قضية، لا بد أن يتولاها الحضور وحده. فالموت لا «ينتمي» وحسب إلى حضور المرء بأسلوب لا يتسم بالتمييز، بل إن الموت **يؤكد حقه** فيه باعتباره حضورًا فرديًّا. والطابع غير العلائقي للموت، حسبما يُفهم استباقًا له، يطبع الحضور بطابع فردي خاص بذاته. وهذا «التفريد» يتكشف فيه «كونه» للوجود، إذ يوضح أن «الوجود-الموازي» كله للأشياء التي نشغل أنفسنا بها، والوجود المصاحب كله للآخرين، سوف يخذلانِنا عندما تصبح إمكانية الوجود الكامنة، والتي تنتمي إلينا أشد انتماء، هي القضية. ولا يمكن للحضور أن **يصبح نفسه بأصالة** إلا إذا ضم هذه الإمكانية إلى ذاته عن طيب خاطر. ولكن إذا خذلنا القلق والهم، فإن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذه الأساليب التي يتبعها الحضور قد تقطعت بها سبل تحقيق الحضور وجوده في ذاته بصورة أصيلة، فباعتبارها أبنية جوهرية في تكوين الحضور، فإنها تسهم في تحديد شكل إمكانية أي وجود على الإطلاق. ولا يصبح الحضور ذاته الأصيلة إلا في حدود قدرته، باعتباره مشغولًا بوجوده الموازي، وراعيًا لوجوده المصاحب، على إسقاط ذاته على إمكانية وجوده الكامنة المنتمية أشد انتماءٍ له، لا على إمكانية نفس الغير [هؤلاء = هم]. وهكذا فإن الكيان الذي يستبق إمكانيته غير العلائقية، يرغمه هذا الاستباق نفسه على قبول إمكانية النهوض بدلًا من ذاته [بالمسئولية عن] وجوده الذي ينتمي إليه أشد انتماء، وأن يفعل ذلك من دون قسر وبطيب خاطر.

والإمكانية غير العلائقية المنتمية أشد انتماء له **لا ينبغي أن يتخطاها أي شيء**. فالوجود المتجه نحو هذه الإمكانية يُمَكِّنُ الحضور من أن يفهم بأن التخلي عن ذاته يوشك أن يقع باعتباره الإمكانية المطلقة القصوى لوجوده، بيد أن الاستباق، على عكس الوجود المتجه نحو الموت بأسلوب غير أصيل، لا يتحاشى الحقيقة القائلة بأن الموت محال تفاديه، بل إن الاستباق يحرر ذاته لقبولها. وعندما يتحرر المرء، بفضل الاستباق، كي يتهيأ لموته، فإن المرء يتحرر من ضياعه في تلك الإمكانيات التي قد تلقي بنفسها عَرَضًا على المرء، كما إن المرء يتحرر بأسلوب يمكِّنه أن يفهم للمرة الأولى أن المرء قادر على أن يفهم بأسلوب أصيل، وأن يختار بالأصالة نفسها ما يشاء من الإمكانيات التي تسبق الإمكانية التي يستحيل تفاديها. فالاستباق يكشف للوجود أن إمكانيته

المطلقة القصوى تكمن في التخلي عن ذاته، ومن ثم فهي تفتت الاستمساك العنيد من جانب المرء بأي درجة من درجات الوجود وصل إليها المرء.

(**الوجود والزمن**، ص٣٠٦–٣٠٨)

لما كانت قضية الموت من القضايا الجوهرية في فلسفة هايديجر وفي التقاليد الوجودية في الفكر الغربي، فقد يكون من المستحسن أن نلقي نظرة فاحصة (على إيجازها) على انتساب هذه الفلسفة إلى تلك التقاليد، وكيفية مواجهة هايديجر لقضية الموت من خلالها، وسوف أعتمد على تحليل الفيلسوف راذول، مُلَخِّصًا ومُتَرْجِمًا ما يقوله في هذا الصدد.

يقول راذول: إن تقاليد الوجودية في الفكر الغربي تقول بأن كل فكر فلسفي لا بد أن يقوم على أساس اشتباكنا الشخصي بالعالم. فالوجوديون يؤكدون أهمية العاطفة ويولونها مكانة أعلى من النظرة العقلانية المحايدة، كما يولون الأولوية للحرية ويمنحونها منزلة أرفع من منزلة الحركة الآلية للكون المادي (الفيزيقي)، كما يركزون على طبيعة أساليب حياتنا قائلين: إنها لا تستند إلى أسس منطقية ولا إلى علل أو أسباب مفهومة، على عكس الزعم بضرورة الثقة في وجود نظام عقلاني يقوم عليه عالمنا في آخر المطاف.

كان هايديجر — مثل باسكال وكيركجارد ودستويفسكي ونيتشه الذين سبقوه، ومثل الوجوديين الفرنسيين الذين كان ملهمًا لهم — يقول: إننا لا خيار لنا إلا أن نبدأ البحث الفلسفي من تأمل حالنا الراهنة، أي من وجودنا. وهو في هذا تابع مخلص لكيركجارد (١٨١٣–١٨٥٥م) الذي ذكَّرنا بأن «التفلسف لا يعني الكلام الخيالي الموجه إلى كائنات خيالية؛ بل الحديث إلى أفراد لهم وجود» (ص٢١). إذ كان الفلاسفة، ابتداءً من أفلاطون، يسعون إلى اكتشاف «صور» لا زمنية، وهي المثل الخالصة التي لا تتغير وتوجد خلف جميع الأشياء الخاصة المتغيرة التي يمكن أن تفسد، والتي نراها في العالم، وأما المفكر الوجودي فهو، على العكس من ذلك، ينفي قدرتنا على الوصول المباشر إلى أية حقائق ميتافيزيقة لا زمنية، بل إن فَهْمَنَا بشتى ضروبه يتوسل بالمقولات التاريخية والاجتماعية التي تشكل العالم الذي نجد أنفسنا فيه. ويعني هذا أن علينا أن نحدد بأنفسنا كيف نعيش وأية معايير ينبغي لنا اتباعها. وهذا أمر يدعو إلى القلق؛ لأننا فيما يبدو نحتاج إلى الإيمان بأن

لحياتنا معنًى عميقًا وغرضًا ما، لا أنها مجرد حدث عارض في المكان الذي حدث أن وُلِدْنا فيه.

(راذول، **كيف تقرأ هايديجر**، ص٦٠)

وكان هايديجر يؤمن، مثل غيره من الوجوديين، بأن الاستجابة الطبيعية للطابع العرضي للوجود هي «الفرار» منه، أي محاولة تجاهل أنفسنا أو خداعها، أو قل: تجاهل أن أسلوب حياتنا لا هو «محتوم» ولا هو «صحيح» ولا هو الأسلوب الإنساني الحقيقي. وقد يحاول الفرد أن يعتنق معاييرنا الثقافية بكل حماس ومن دون تفكير، ولكن الوجوديين يزعمون أننا ندرك على الرغم من ذلك، إدراكًا قد يكون مُبْهَمًا، أننا لسنا مرغمين على أن نعيش وفق نسق العيش الذي نعيشه. ويزعم الوجوديون أننا قد نوفق في لحظات اليأس إلى اكتشاف أننا لم نعد قادرين على إخفاء قلقنا الباطن إزاء ما يبدو لنا من أن وقف أنفسنا على ما نفعله وحسْب في إطار ثقافتنا أمرٌ أجوف ومبتذل ولا معنى له.

وكان هايديجر يؤمن باستحالة التخفف من هذا القلق بأي وسيلة لاستحالة العثور على أي طريق مثالي وصادق ونهائي للعيش الحق، لكنه كان يؤمن أيضًا أن إخضاع أفهامنا وخياراتنا لما يفعله الآخرون يعني أننا نتخلى عما يعتبر أهم عنصر جوهري في كياننا باعتبارنا بشرًا، ألا وهو «تحمل المسئولية عن أسلوب الوجود الذي نختاره، أي القدرة على تحقيق الأصالة» (ص٦١).

ولكن تحقيق الأصالة ليس مهمة يسيرة، إذ كتب هايديجر يقول: إن ذلك يتطلب بذل جهد جهيد «ما دمت لا أستطيع أن أكتشف العالم بأسلوبي الخاص إلا إذا أزلتُ من طريقي حالات الإخفاء والتعمية» (**الوجود والزمن**، ص١٦٧)، ويعتقد هايديجر أن القلق الذي يساور الإنسان بسبب الطابع العرضي لجانب كبير من حياته يُعتبر في الحقيقة مصدرًا لكرامته في الوجود؛ لأنه يستطيع تغيير هذه العوارض، فنحن نتساءل عن دلالة الأشياء وعن علاقتنا بها، أي إننا نفكر ونثبت قوتنا، ومن ثم نثبت أصالة وجودنا. والموت يتيح لنا فرصة تحمل المسئولية عن وجودنا إذا أردنا أن نتحملها. ويشرح هايديجر ذلك قائلًا: إن القلق في مواجهة الموت «يحرر [الحضور] من الإمكانيات التي «لا قيمة لها» ويتيح [للحضور] التحرر إزاء الإمكانيات الأصيلة» (**الوجود والزمن**، ص٣٩٥).

ويقول هايديجر: إن الموت هو أقرب الإمكانيات إلى كينونة الإنسان، فإننا نختلف عن الملائكة لأننا بشر فانون، ونختلف عن الحيوان لأننا **نشعر بخبرة** الكيان الفاني. وخبرة

الموت إذن صفة تحدد معنى الإنسان وتميزه عن غيره، ولكن معرفة العواقب الوجودية لطبيعتنا الفانية تقتضي منا أن نعرف أوَّلًا التصور الصحيح لطبيعة الموت. وهو يقول: إننا لا ننتبه إلى أهمية الموت الوجودية لأننا في العادة نخلط بين سبب الموت وبين جوهره. وفي مصطلح هايديجر، فنحن نركز على «وفاتنا» (demise) لا على «موتنا» (death). «والفرق بين «الموت» وبين «الوفاة» يكمن، بتعبير آخر، في التمييز «بين الدلالة الوجودية لحادثة من الأحداث وبين الأسباب والعواقب المنطقية أو الاجتماعية أو القانونية للحادثة المعنية»» (ص٦٢)، ويضرب راذول مثالًا للخلط المذكور من حادثة «الزواج»، مؤكدًا ضرورة التمييز بين الأحداث التي تؤدي إلى حالة الموت وبين الحالة نفسها. ويلخص حجة هايديجر في هذا الصدد قائلًا (في آخر الفقرة الأولى من النص المقتطف أعلاه): إن الموت هو «إمكانية استحالة كل أسلوب لسلوك المرء تجاه أي شيء»، وأما تعريفه الوجودي الأنطولوجي، بمعنى وصفه من حيث بناؤه ودلالته لأسلوب وجودنا في العالم، فيحدد كيفية تشكيل الموت لخبرتنا بالدنيا، إذ يقول: إن الموت إمكانية **غير علائقية، ويقينية وغير محددة**، ومن المحال **تجاوزها**. (**الوجود والزمن**، ص٣٠٣). فأما أنها من المحال تجاوزها فلأنها محتومة وسيف مُصْلَتٌ، وأما كونها غير محددة فيعني أننا لا نعرف على وجه الدقة متى «يصبح من المحال أن تأتي، إذ إنها يمكن أن تأتي في أية لحظة، وهي يقينية لا لأننا نستطيع أن نثبت أن الموت سوف يأتينا، بل لأن إمكانية الموت تشكل خبرتنا بكل شيء في العالم، وهي غير علائقية لأنها تبين أن علاقاتنا بغيرنا من الناس ومع الأشياء ليست العامل الذي يجعلنا ما نحن عليه في آخر المطاف» (ص٦٥).

ويدعم راذول تفسيره لموقف هايديجر من الموت بمقارنته برأي فلسفي آخر في الموت، وهو رأي أبيقور، الراجع إلى عام ٣٠٠ قبل الميلاد، وهو الذي يصف الموت بأنه «أشد الشرور هولًا ورعبًا ... وهو لا يعني لنا شيئًا، ما دام لا يوجد في أثناء حياتنا، وعندما يحضر الموت ينتفي وجودنا.» ويقول راذول إن موقف اللامبالاة من جانب أبيقور يتناقض تناقضًا شديدًا مع موقف هايديجر الذي يرى أن القلق إزاء الموت يمثل رد الفعل الصحيح تجاهه. وإيضاحًا لهذا يلخص راذول حجة أبيقور إزاء الموت قائلًا: إنها تتكون من خطوات يمكن «أن تكون كما يلي:

(١) لا يكتسب أي شيء أهمية لنا إلا إذا استطاع أن يقع في نطاق خبرتنا.
(٢) لا يقع الشيء في نطاق خبرتنا إلا إذا كان لنا وجود عندما يكون حاضرًا.

(٣) عندما يحضرنا الموت ينتفي وجودنا.
(٤) ومن ثم لا يمكن أن يكتسب الموت أهمية لنا» (ص٦٦).

وينتهي راذول إلى القول بأن فساد استدلال أبيقور يرجع إلى إيحائه بأن الموت شيء مادي، ومن ثم تنطبق عليه حجة أبيقور القائمة على وجود «شيء» في نطاق خبرتنا، فذلك ما يوحي به استعمال أبيقور لصفتي الوجود والحضور، ولكن وجود شيء في نطاق خبرتنا. لا يقتضي كونه شيئًا ماديًّا (ملموسًا أو «إيجابيًّا») فالعمى يقع في نطاق خبرتنا وهو شيء سلبي، بمعنى أنه يحدث حين «أَعْمَى» عن رؤية شيء ولو كان أمامي، ومن ثم فالوجود هنا يشمل الإيجابي والسلبي، ولكن العمى يختلف بطبيعة الحال عن الموت، «ومع ذلك فإن هايديجر قدم لنا درسًا مهمًّا: وهو أن المرء لا يهتم فقط بالأشياء التي تؤثر فيه تأثيرًا ماديًّا؛ بل أيضًا بأي شيء يشكل أو يؤثر في أسلوب وجوده في الدنيا» (ص٦٧).

ويعرض راذول بعد ذلك موقف هايديجر من إمكان اهتمام المرء لا بالأشياء ذوات الكيان الإيجابي أو السلبي؛ بل بإمكانية حدوث شيء أو بالإمكانيات على إطلاقها، مؤكدًا أن الموت باعتباره احتمالًا مؤكدًا يؤثر في الإنسان الذي يعي وجوده ومعناه. كيف يؤثر الموت في وجودنا، أو قل: كيف يشكل وجودنا؟ يقول راذول:

> تقول إجابة هايديجر: «إن الموت يفرض الطابع الفردي على الحضور بحيث يستقل به. وهذا التفرد يكشف عن حالتي إلى الوجود، أي إنه يوضح أن الوجود الموازي للأشياء التي نشغل أنفسنا بها، وكل الوجود المصاحب للآخرين، سوف يخذلاننا عندما تتعرض للخطر إمكانية وجودنا التي تنتمي إلينا أشد انتماء.» وبعبارة أخرى نرى أن إمكانية الموت تكشف لي عن عالمي باعتباره المكان الذي لن ينجح فيه أي أسلوب من أساليب الوجود في آخر المطاف، ولن يسمح لي أي أسلوب من أساليب الوجود بأن يستمر كياني في حالته الراهنة. ويعتقد هايديجر أن هذا الإدراك كفيل بتحطيم اعتمادنا على المعايير والممارسات الثقافية، وهي التي تزعم أنها تقدم لنا الأسلوب الصحيح للعيش، دون سواه. وإذن فإن التصالح مع الموت يسمح لنا بأن نتولى المسئولية عن أنفسنا. (ص٦٨-٦٩).

الفصل التاسع

سنوات التحول

ذكرت في الفصل الأول، في تمهيدي للحديث عن ترجمتي لكلمة *Dasein* **بالحضور**، أن هايديجر قد تحول بعد عام ١٩٣٠م، أو بعد كتابة **الوجود والزمن**، ثم تحدثت عن كتابه **مقدمة للميتافيزيقا** باعتباره دليلًا على التحول، على الرغم من أنه لم يكتب إلا في عام ١٩٣٥م، وقلت: إنني أعتبره — وفقًا لآراء المتخصصين في فلسفة هايديجر — استكمالًا وإيضاحًا لبعض ما بدأه في **الوجود والزمن**، وانتهزت الفرصة لإلقاء الضوء على النظرة الشعرية إلى الزمن عند هايديجر، مستشهدًا بآراء كبار شراحه المعاصرين. ولكنني أود الآن أن ألقيَ الضوء على تطور فكر هذا الفيلسوف «الشاعر» في السنوات التي تلت نشر **الوجود والزمن** تمهيدًا للحديث عما أصبح يشغله «بعد التحول»، وما يهمنا في ذلك من آرائه في الفن واللغة بصفة خاصة، متبعًا التسلسل الزمني قدر الطاقة.

يقول ريتشارد بولت، في كتابه **هايديجر: مقدمة**: إن نشر كتاب **الوجود والزمن** الذي جلب للفيلسوف شهرة دولية لم يؤد إلى رضاه أو اطمئنانه إلى ما أنجزه؛ بل حفزه على إبداء المزيد من استيائه من المفاهيم الفلسفية الراسخة (ومن بينها مفاهيمه الخاصة) والإحساس بالإحباط إزاء التقدم المزعوم الذي كان العالم الحديث يسير فيه. ويضيف بولت: إن هايديجر كان جاهزًا للقيام بثورة لا في الفكر فقط بل عمليًّا أيضًا، فعندما تولى الحزب النازي السلطة في ألمانيا عام ١٩٣٣م، رحب هايديجر بالحركة النازية ترحيبًا حماسيًّا. وفي إبريل ١٩٣٣م تولى منصب رئيس جامعة فرايبورج، المتمتع برضى الحزب النازي، بل والتحق بصفوف الحزب في أول مايو ١٩٣٣م، لكن فترة

رئاسته للجامعة كانت عاصفة؛ إذ اتسمت بالخلافات التي اندلعت بينه وبين الأساتذة والطلاب ورجال الحزب، فاستقال من منصبه في أبريل ١٩٣٤م. (ص١١٣).

ويقول واطس في كتابه **فلسفة هايديجر** (٢٠١١م): إن قضية الانتماء إلى الحزب النازي قضية شائكة ولا تهمنا إلا من حيث مدى «تأثير هذا الانتماء في فلسفته أو تأثير فلسفته في هذا الانتماء» (ص٢٤٧)، وسوف أعود إلى القضية بعد استعراض ما سبق التحاق هايديجر بالحزب النازي، مبتدئًا بالفترة التي تلت نشر **الوجود والزمن** مباشرة، إذ كانت بعض النصوص التي كتبها في أواخر العشرينيات تعتبر متابعة أو مواصلة لمشروعه في ذلك الكتاب: كان كتاب **المشكلات الأساسية للظاهراتية** (١٩٢٧م) يحاول أن يبدأ الجزء الأول من القسم الثالث المعتزم كتابته في **الوجود والزمن**. وأما كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** (١٩٢٩م) فكان يمثل مواجهة رائعة وغير تقليدية مع كانط، يفي فيها بالخطة التي وضعها للجزء الثاني من القسم الأول. والواقع أن هايديجر قدم تفسيره الجديد لكانط في سلسلة محاضرات ألقاها في الفترة ١٩٢٥–١٩٢٦م أصلًا، ثم طور هذا التفسير من زاوية الظاهراتية في سلسلة محاضرات تالية (١٩٢٧–١٩٢٨م) ونشرت بعد ذلك في ترجمة عنوانها **التفسير الظاهراتي لكتاب «نقد العقل الخالص» لكانط** عام ١٩٩٧م، ولكن هايديجر كان في عام ١٩٢٨م قد بدأ اتجاهات أخرى في تفكيره.

ففي كتاب **الأسس الميتافيزيقية للمنطق** (١٩٢٨م) نجد أن هايديجر يؤكد حرية «الحضور» تأكيدًا لم نشهده لديه من قبل، ونلمح حماسه الشديد لأفلاطون، و«تجربة» استخدام مفردات جديدة، عَلَّها تنجح في نقل التغير في نظرته التي تعمقت فاختلفت للحرية، قائلًا: «إن الحرية التي نخطو بها على الأرض تعني تجاوزنا، في انطلاقنا إلى أعلى، الحرية التي تبتعد بنا ونشتط فنحقق وجودنا على مسافة ما. الإنسان مخلوق تحدده المسافة!» (ص٢٢١)، ويقول بعض النقاد: إن المقصود هنا هو ابتعاد «الحضور» [أي الكائن الذي يعي وجوده] عن كل من يحاول ربطه بالآخرين أو «إلغاء المسافة» بينه وبينهم، ولكن هذا الشرح على وجاهته لا يفسر عودة هايديجر إلى استعمال مصطلح «المسافة» في سياقات لا تتصل بالعلاقات الاجتماعية، وخصوصًا في كتابه التالي زمنيًّا والمتصل موضوعيًّا بهذا الكتاب، وعنوانه: **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم والطابع المحدود والعزلة** (١٩٢٩–١٩٣٠م) والذي صدرت ترجمته الإنجليزية عام ١٩٩٥م. ويقول مترجما هذا الكتاب (و. ماكنيل، ون. ووكر): إن هايديجر يقدم

عدة مصطلحات جديدة ثم يتخلى عنها، خصوصًا في تركيزه في هذا الكتاب على قضيتين شبه جديدتين، هما «الملل» (ennui) وأنطولوجيا الحيوان، وهما من الموضوعات التي كانت تعتبر بشائر على مرحلة التحول.

ويشار إلى التحول بلفظ turn أو اللفظ الألماني *Kehre* الذي يتغير معناه من نص إلى نص، ولكن أشهر فقرة يقع فيها هي الفقرة التي نصادفها في مقاله «رسالة عن المذهب الإنساني» ويقول فيها:

> لا شك أن الصوغ اللازم لهذا التفكير الآخر الذي يتخلى عن الذاتية واستكماله قد ازدادا صعوبة بسبب ما حدث عند نشر **الوجود والزمن** من حجب للقسم الثالث من الجزء الأول وعنوانه «الزمن والوجود» أي عدم نشره ... وهنا انعكست أوضاع كل شيء. إذ إن القسم المشار إليه لم ينشر بسبب عجز التفكير عن قول ما يلزم عن هذا التحول (*Kehre*) ولم ينجح بمساعدة لغة الميتافيزيقا. وأما المحاضرة التي عنوانها «عن جوهر الحقيقة»، وهي التي صيغت أفكارها وألقيت في عام ١٩٣٠م، وإن لم تطبع إلا عام ١٩٤٣م، فهي تقدم نظرة ثاقبة في التفكير الخاص بالتحول من «الوجود والزمن» إلى «الزمن والوجود». وليس هذا التحول تغييرًا في الموقف القائم في **الوجود والزمن**، ولكننا نجد في هذا التحول أن التفكير الذي كنت أنشده أولًا قد وصل إلى موقع ذلك البُعد الذي نشأت منه خبرة الوجود والزمن، أي بتعبير آخر كنت أشعر به من زاوية الخبرة الأساسية لنسيان الوجود.
>
> (هايديجر، «رسالة عن المذهب الإنساني» في **الكتابات الأساسية** من تحرير ديفيد فاريل كريل، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م، ص٢٣١–٢٣٢)

مدخل الشعر

ويستعرض بولت (Polt) شتى الأسباب الدافعة إلى التحول، ثم يقول: مهما تكن صعوبة تفسير التحول فمن المحال على القارئ ألا يلاحظ الأسلوب الجديد والمفردات الجديدة التي بدأت تظهر فيما يكتبه هايديجر في نحو عام ١٩٣٠م. مبينًا أن أسلوب هايديجر أصبح في عقد الثلاثينيات، بوضوح، أكثر «شاعرية». «أي إنه أصبح يقتصر بصورة متزايدة على استخدام الكلمات الألمانية الأساسية الشائعة، عامدًا بمهارة إلى استكشاف

جرسها وتاريخها، بحيث ينسج نصوصًا تتدفق من سؤال إلى سؤال من دون أن تتبلور قط في مبدأ فكري أو مفردات تقنية» (ص١١٩)، ويضيف قائلًا:

> يتجلى في الاختلاف الأسلوبي تحول في اهتماماته. فطبيعة الشعر واللغة تصبح مسألة رئيسية عند هايديجر ... إذ أصبح ينظر إلى الفلسفة باعتبارها أقرب إلى الشعر منها إلى العلم، على الرغم من أنه لم يؤمن قط بأن الفلسفة والشعر شيء واحد. فإذا أردنا التبسيط قلنا: إن المفكرين والشعراء يتمتعون بحساسية لثراء المعنى بصورة لا يمكن أن تحققها العلوم المتخصصة. فالمفكرون والشعراء يستطيعون أن يستعينوا بطاقة اللغة على الكشف عن الكائنات والوجود كشفًا جديدًا.
>
> (بولت، **هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١١٩–١٢٠)

ويدرج بولت في الهامش حاشية تقول: «يوجد نموذج لجهود هايديجر الشعرية الخاصة في «المفكر باعتباره شاعرًا»، في كتاب بعنوان **الشعر واللغة والفكر**»، ثم يقول بين قوسين: إن العنوان الأصلي لهذه القطعة [piece] هو «من الخبرة إلى الفكر». وتقول بعض الببليوغرافيات: إن الكتاب كُتِبَ في وقت ما بين عامي ١٩٣٥ و١٩٥١م، وإن النص الإنجليزي ترجمه هوفستادتر (Hofstadter) ونشره في نيويورك عام ١٩٧٥م، ولكن كريل (Krell) يقول في الطبعة الثانية (٢٠٠٨م) **للكتابات الأساسية**: إن ترجمة هوفستادتر لمقال هايديجر بعنوان «أصل العمل الفني» المنشورة في **الكتابات الأساسية** المذكورة مدرجة في الكتاب الذي ذكرت أن عنوانه **الشعر واللغة والفكر** وإن هذا الكتاب المترجم نشر في نيويورك عام ١٩٧١م، وطول المقال ٧٠ صفحة في كل إشارة ببليوغرافية إليه (وأرقام الصفحات الخاصة به تشير إلى الطبعة الأخيرة **للكتابات الأساسية** (٢٠٠٨م)).

وقبل أن أستأنف المنهج الذي اتبعته في هذا الكتاب بإيراد نص لهايديجر والتعليق عليه، أود أن أذكر ولع الفيلسوف بشعر الشاعر هولدرلين (١٧٧٠–١٨٤٣م) والإشارة إلى صورة شعرية أولع بها وأثرت بدورها في النظرة «الشعرية الفلسفية» لهايديجر، وهي صورة الأرض وعلاقتها بما درج على الإشارة إليه باسم «العالم» أو «الدنيا» على نحو ما ذكرت آنفًا. وأعتقد أن النظر في هاتين الصورتين (أو الفكرتين أو المفهومين)

يساعدنا على أن نزداد إدراكًا لا بنظرته الشعرية وحسْب؛ بل بطبيعة «تحوله» المشار إليه في الثلاثينيات.

الأرض

يقول واطس: إن **الأرض** و**العالم** مقولتان أنطولوجيتان يستخدمهما هايديجر وتعتبران من أسس مناقشته للفن، إذ يزعم أن الحقيقة خبيئة في جميع الأعمال الفنية الصادقة، وأن هذه الحقيقة تنشأ من التوتر أو الصراع بين قوتين متعارضتين، أو بين «مجالين» يوجدان في «الساحة» المكشوفة [وسط الغابة] التي تتجلَّى فيها حقيقة الوجود كله، قائلًا: إن هذين المجالين هما «الأرض» و«العالم»، ويرى أنهما في تصارع أساسي على الدوام. (ص٢٠٦)، ويقول هايديجر: إنه حين يستخدم لفظ «الأرض»، فإن هذه الكلمة

> لا ترتبط بفكرة وجود كتلة من المادة المترسبة في مكان ما، أو بمجرد الفكرة الفلكية عن كوكب من الكواكب؛ بل إن الأرض هي الكيان الذي ينشأ منه ما يعيد ويحفظ كل ما ينشأ من دون انتهاك. ففي الأشياء التي تنشأ، تكون الأرض حاضرة باعتبارها العامل الحافظ الواقي.
>
> («أصل العمل الفني»، ص١٦٨)

> على الأرض وفيها يُرسي الإنسان التاريخي أساس سكناه في العالم.
>
> («أصل العمل الفني»، ص١٧٢)

> تدمر الأرض كل محاولة لاختراقها. وتتسبب في تحويل الإلحاف واللجاجة مهما يكن شأنها فوق سطحها إلى خراب ودمار.
>
> («أصل العمل الفني»، ص١٧٢)

كان هايديجر «يتعامل» مع الطبيعة في **الوجود والزمن** باعتبارها مجموعة من الأشياء المتاحة لتحقيق الأغراض العملية للبشر، والتي تدرسها العلوم الطبيعية، وأما في «أصل العمل الفني» فإن هايديجر يستخدم لفظ «الأرض» حتى يتحاشى الطرائق

التقليدية السائدة في العلوم الطبيعية والفلسفة عن الطبيعة. «فالأرض» عنده مصطلح أساسي يتيح لنا طُرُقًا أعمق للانتساب إلى الطبيعة، فلقد **وُجِدَتْ** قبل أن نوجد نحن على سطح هذا الكوكب بزمن طويل، وهي كيان صلب يستعصي على كل محاولات الإنسان لاستغلاله والتلاعب به، بل ووضع تفسيرات له، وهو المبدأ الذي يتخذه أنصار «البيئة العميقة» (deep ecology) شعارًا لهم في أيامنا هذه. ويقول واطس:

> لنا أن نفسر معنى «الأرض» لدى هايديجر باعتبارها المصدر الغامض الذي ينشأ منه البشر وجميع الكائنات. فهي الأساس الطبيعي الذي يقوم عليه عالمنا، وهي تقدم لعالمنا المواد الأولية اللازمة لتصنيع ما نحتاج إليه في حياتنا اليومية. فالأرض تضم مجال الطبيعة كله، وهو مجال يطيع قوانينه الخاصة ولا يمكن للإنسان فعلًا ترويضه. إنها عالم الحيوان والنبات والتربة والصخور الذي يمتد إلى ما لا تراه العين، ولها وجود مستقل عن التاريخ الإنساني، فهايديجر يصف الأرض، في حديثه عن لوحة فان جوخ على سبيل المثال، قائلًا: إنها تتكشف لنا في «منحتها الصامتة من الحبوب الناضجة» في الصيف، و«إنكارها ذاتها في الشتاء الذي لا تفسير له» («أصل العمل الفني» ١٩٧٤م). والواقع أن مقاومة التفسير هو الطبيعة الأساسية للأرض، إذ يقول: «تبدو الأرض منفتحة صافية في صورتها الحقيقية عندما نراها ونحافظ عليها باعتبارها شيئًا لا يمكن الكشف عنه بطبيعته ... فالأرض أساسًا تعزل نفسها بنفسها». (أصل العمل الفني، ١٧٧).
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢٠٧)

ويقول كريل في تقديمه لنص «أصل العمل الفني» في **الكتابات الأساسية** التي حررها وسبقت الإشارة إليها: إن استعمال هايديجر للفظ «الأرض» غريب ولم يرد من قبل في كتابات هايديجر، ربما باستثناء الإشارة إلى أسطورة كورا (Cura) [أي ربة الهم والفكر] في القسم ٤٢ من **الوجود والزمن**. وأما عن دلالة «الأرض» فيقول كريل: إنه لا يستطيع هنا إلا الإلماح إليها إلماحًا، ففي شتاء عام ١٩٣٤–١٩٣٥م ألقى هايديجر بعض المحاضرات في جامعة فرايبورج عن قصيدتين كتبهما الشاعر فريدريش هولدرلين (Friedrich Hölderlin) (١٧٧٠–١٨٤٣م) وهما «ألمانيا»، و«نهر الراين». وفي هاتين

القصيدتين يتكرر ذكر الأرض مرات كثيرة، مثلما يتكرر في سائر أشعار هولدرلين. ويضيف كريل قائلًا:

> ربما يكون علينا أن ننشد أصل (*Ursprung*) فكرة هايديجر عن «الأرض» في الشعر، الذي يشغل مكانًا خاصًّا وسط الأعمال الفنية. بل إن مقال «أصل العمل الفني» ينفتح على قضية اللغة والشعر بصفة عامة.
>
> (**الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص١٤١–١٤٢)

ثم يشير كريل إلى ما أشار إليه معظم من كتبوا سيرة حياة هايديجر، من ولع شديد في صباه بالشعر اليوناني القديم، وخصوصًا في سيرته التي كتبها روديجر سافرانسكي (Rüdiger Safranski) بعنوان **مارتن هايديجر: بين الخير والشر**، وترجمها إفالدر أوزرز (Osers) (١٩٩٩م) فهو يشير إلى طموحات الفيلسوف الأدبية، وولوعه بالنصوص الأصلية والمترجمة للشعراء الكلاسيكيين، وكان ذلك اتجاهًا من الاتجاهات الرئيسية في أوروبا في القرن السابع عشر، ثم في مطلع القرن الثامن عشر في انجلترا خصوصًا، ثم توارى إلى حد كبير في أواخر ذلك القرن عندما ازدهرت الحركة الرومانسية التي كانت تستعيض عن شعر القدماء بالنسج على منوالهم في مطلع القرن التاسع عشر (في انجلترا شلي وكيتس مثلًا)، وكان هولدرلين مولعًا بالشعر الغنائي اليوناني القديم وأدخل الكثير من أشكاله إلى اللغة الألمانية، ويقول الباحثون: إن إحدى القصائد المسماة «الترانيم الهوميروسية» وهي قصيدة بعنوان (*Eis Gén Métera Pauton*) أي «إلى الأرض، أم الجميع» تعتبر مصدرًا لتقاليد شعرية أضفت ثراء لا حدود له على شعر هولدرلين، وأما تسمية هذه الترانيم بالهوميروسية فلا سند له في الواقع، إذ لا تنتمي إلى ذلك الشاعر القديم إلا في بحرها الشعري المسمى داكتيل (Dactyl)ويتكون من مقطع منبور يتلوه مقطعان غير منبورين، مثل الهزج العربي) ويتميز بأنه سداسي التفعيلة، أي إن كل سطر يتكون من ست تفعيلات، وهو البحر الذي كتب هوميروس به **الإلياذة** و**الأوديسية**، وأما مؤلف القصائد الثلاث والثلاثين فيكاد المتخصصون يجمعون على أنه مجهول. وأظن أن نص هذه القصيدة سوف يُلقي الضوء على ما ذكره واطس عن ولوع هايديجر «بالأرض». تقول الترنيمة رقم ٣١ المشار إليها:

> هَا أَنَذَا أَتَغنَّى بِكِ يا «جَايَا» يا أُمَّ جَميعِ الأَشْيَاء!
> يا رَاسِخَةً في الأَرْضِ لِتُطْعِمَ ما في الأَرْضِ جَمِيعًا بِرِفَاء!

ما دَبَّ عَلَى الأَرْضِ القُدْسِيَّةِ شيءٌ أو عَبَرَ البَحْرَ على المَاء،
أو حَلَّقَ في أي هَوَاءٍ إلَّا اسْتَمْتَعَ بِعَطَايَاكِ الفَيْحَاء.
تَخْرُجُ مِنْ بَاطِنِكِ فَوَاكِهُ رَائِعَةٌ وسُلَالَاتٌ هَيْفَاء.
يا مَنْ تَمْلِكُ أَنْ تَهبَ البَشَرَ الفَانِينَ حَيَاةً أَوْ أَنْ تَنْزِعَهَا مِنْهُمْ؛
لكنْ مَا أَسْعَدَ مَنْ بِرِعَايَتِكِ لَهُ فِي قَلْبِكِ يَنْعَمْ؛
فَكَرِيمُ نَوَالِكِ لَا يَحْجُبُ شَيْئًا عَنْهُمْ،
وحُقُولُكِ تَزْدَهِرُ بأَطْعِمَةٍ تَغْذُو الأَنْفُسْ،
والقُطْعَانُ عَلَى كُلِّ مَرَاعٍ تَتَكَاثَرُ حتَّى تَتَكَدَّسْ!
ومَنَازِلُنَا تَحْفِلُ بِبَدَائِعَ وفُنُونْ،
ومَدِينَتُنَا يَحْكُمُها الحَقُّ ويَحْمِيهَا القَانُونْ،
وتُبَارِكُهَا الوَفْرَةُ والثَّرْوَةُ وَسْطَ الحُورِ العِينْ،
ووُجُوهُ الأَطْفَالِ المُشْرِقَةُ بِزَهْوِ شَبَابٍ وفَرَحْ!
والفَتَيَاتُ يُتَابِعْنَ الرَّقَصَاتِ الدَّوَّارَةَ في حَلْقَاتِ مَرَحْ!
في أَيْدِيهِنَّ بَرَاعِمُ زَهْرٍ يَتَوَاثَبْنَ على بُسُطٍ مِنْ زَهَرٍ ذي أَنْدَاءْ.
عُبَّادُكِ يَجْنُونَ سُرُورًا يُمْتِعُهُمْ يا رَبَّتَنَا العَلْيَاءْ ... يا رَبَّةَ كَرَمٍ وسَخَاءْ!

إنها «الأرض» التي يصورها وردزورث، الشاعر الإنجليزي المولود في العام نفسه مع هولدرلين، والصورة الكلاسيكية تكاد تنطق بكل تفاصيلها في قصيدة «خاطرات الخلود» التي أشرت إليها آنفًا، فهي الأم الرءوم، والحسناء التي «أخذت زخرفها وازَّينت»، ورحم الإنسان وقبره كما يقول شيكسبير. ولا أظن أن سافرانسكي يبالغ حين يؤكد في سيرته لهايديجر أن الفيلسوف كان يعشق الطبيعة عشق الرومانسيين الذين عاشوا قبله بمائة عام في ألمانيا وإنجلترا (سافرانسكي، ١٩٩٩م، ص٢٢ وما بعدها).

العالم/الدنيا

وأما «العالم» فيقول هايديجر: «ليس العالم قط شيئًا يمثل أمامنا ونستطيع أن نراه، بل إنه دائمًا غير موضوعي ونحن خاضعون له ما دامت طرق الميلاد والموت، ودروب البركة فيه واللعنة، تنقلنا إلى الوجود» («أصل العمل الفني»، ١٧٠) ويقول واطس: إننا

إذا أردنا أسلوبًا عمليًّا لفهم تصور هايديجر للعالم فعلينا أن نعتبر اللفظة مصطلحًا أساسيًّا أقدر من مصطلحي «الثقافة» أو «المجتمع» على الإشارة إلى البيئة البشرية التي تحدد قيمنا وأسلوب حياتنا. فهو يصف العالم باعتباره المجال الذي يتغير على الدوام، مجال العمل واتخاذ القرارات، مجال الفعل والمسئولية. فالعالم هو الذي يخلق بناء الوجود البشري ودلالته، وهو السياق الذي يحدد ما يهمنا في حياتنا وما لا يهمنا (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢٠٧). ويقول هايديجر:

> يؤدي انفتاح العالم إلى أن يظفر كل شيء بما يدفعه إلى التمهل أو إلى العجلة، إلى الابتعاد والاقتراب، وما يحدد نطاقه وحدوده. ففي عمل العالم تجتمع الرحابة التي تنعم الأرباب علينا بالنعم والرحمات منها أو تحرمنا إياها (١٧٠) ...
>
> العالم هو الانفتاح الذاتي للدروب العريضة للقرارات البسيطة والأساسية في مصير كل شعب تاريخي (١٧٤).

ويشرح واطس ذلك قائلًا: إن هايديجر يعني أن «العالم» يشكل إحساسنا بالهوية وأنشطتنا بإقامة بناء منظم للمعاني والدوافع التي تمكننا من الحصول على فهم أعمق لأنفسنا وللبيئة التي نعيش في كنفها، ومن ثم للغرض من حياتنا، ولذلك فأنا أترجم «العالم» حين يرد اللفظ بغير أداة تعريف أو تنكير (*Welt*–“*world*”) بلفظ **الدنيا** العربي القادر على نقل الدلالات التي يضفيها هايديجر على الكلمة، بحيث تصبح مرادفة لاستعمال الشاعر وردزورث لها في إحدى سونيتاته.

(The *world* is too much with us late and soon ...)

[أي ما أشد انشغالنا بالدنيا الآن ومنذ عهد قريب ...]

وهاك ما يقوله واطس تعليقًا على نظرة هايديجر إلى «الصراع الاشتباكي» بين الأرض وبين الدنيا:

> كان هايديجر يرى أن الدنيا/العالم والأرض يشغلان جانبين متعارضين في نشاط التكشُّف (*alētheia*) فهما مشتبكان ملتحمان فيما كان يرى أنه صراع (strife) أساسي (كما كان الحال في التفكير السابق لسقراط). إذ ترتكز

> دعائم دنيا منتجات الإنسان وأنشطته على أساس ترويض الأرض (فهي تقوم عليها) والانتفاع بها. ولكن الأرض التي تستعصي على الترويض الحقيقي تصد الهجوم، فتزداد نماءً والتهامًا لما نخلقه وتسترد ما تسترده من أيدينا إذا لم نقم برعايته والحفاظ عليه. ولكن الأرض والدنيا/العالم يعتمد كل منهما على الآخر، وكل منهما يحتاج إلى الآخر ويغذيه. فدنيا الإنسان تستقر على الأرض، وتعتمد عليها في المواد اللازمة لها والمأوى الذي تسكنه. كما تظهر الأرض للعيان بفضل المنشآت الدنيوية، وهي التي تبرز صخور الأرض التي تستقر عليها، ومن خلال أجواء الأرض العاصفة التي يبدو أثرها في الندوب البادية في تلك المنشآت نتيجة لعوامل التعرية. ونتيجة هذا الصراع ينشأ ما يبدو واقعًا مستقرًّا. يقول هايديجر: «إن العالم المستقر على الأرض يحاول التغلب عليها، وهو بصفته يتمتع بالانفتاح الذاتي، لا يستطيع تحمل بقاء أي شيء مغلقًا. ولكن الأرض أيضًا باعتبارها مأوًى ومخبأً تنزع دائمًا إلى اجتذابه إلى داخلها والإبقاء عليه في ذلك المكمن» («أصل العمل الفني» ١٧٤).
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢٠٧–٢٠٨)

أي إن هايديجر يرى أن الدنيا (التي تضم المجتمع والثقافة) تنشأ من الأرض، وتحاول أن تفهم الشيء الذي نشأت منه، فالثقافة الإنسانية بطبعها — في نظره — تجفل؛ بل وتخشى عالم المجهول، وتكافح في سبيل الوضوح، ومن ثَم تحاول أن تكشف — أي تميط اللثام — (unconceal) عن هوية أفرادها، وأن تعرضها بأقصى درجة من السفور في كل ما يحيط بها، أو ما نسميه البيئة المحيطة، من خلال فهم الطبيعة وإلقاء الضوء على أسرارها، ولكن من طبع «الأرض»، اللفظ الذي يشير إلى الطبيعة هنا، أن تخفي أسرارها ودقائق عملها، مستمسكة «باللثام» المذكور.

وقد سبق لهايديجر أن أشار في **الوجود والزمن** إلى الطاقة المحدودة **أصلًا** للفهم عند الإنسان، أي إن ما نظفر به من علم عميق بها لا بد أن يظل محدودًا بل بالغ القصور، ومن ثم فلن نتمكن أبدًا من الفهم الكامل للوجود. وهكذا فلا يمكن الزعم بأن أي حقيقة نحصل عليها أو أي تفسير للواقع، يمكن أن يصبح مطلقًا. ومهما يبلغ تقدمنا في فهم الكائنات والوجود فلسوف تظل دائمًا بعض الأبعاد التي تستعصي تمامًا على التفسير. وهكذا فإن أي كشف ننجح في نوله لا بد أن يتوسل بالفهم المشترك لدنيانا

وأرضنا في الوقت نفسه، بسبب طبيعة الروابط المشتركة بينهما، فدنيا الإنسان مشتبكة دومًا بالأرض أو بالطبيعة، وهنا يأتي دور الفن. فما الدور الذي ينهض به الفن، أو تنهض به الأعمال الفنية في هذا الصدد؟ فلنعد إلى ما يقوله هايديجر في «أصل العمل الفني»، آخذين في اعتبارنا اللحظة التاريخية التي كُتِبَ فيها هذا العمل.

الفن بين الأرض والعالم

يقول هايديجر:

> إن العمل الفني الذي ينشئ عالمًا [دنيا] ويصور لنا الأرض، يُذْكي الصراع الذي نفوز فيه بإماطة اللثام عن الكائنات باعتبارها كُلًّا واحدًا.
>
> فالحقيقة تتجلى [على سبيل المثال] في مبنى المعبد [اليوناني] المنتصب حيث يقف. ولا يعني ذلك أن شيئًا ما قد مُثِّلَ تمثيلًا صحيحًا وقُدِّمَ إلينا هنا، لكنه يعني أن الكائنات باعتبارها كُلًّا مجسدًا قد كُشِفَ عنها الغطاء وأصبح يضمها في داخله، و«الضم» يعني أصلًا أن تعي الشيء فتحفظه وتقيه. وتتجلى الحقيقة في اللوحة التي رسمها فان جوخ [لحذاء الفلاحة]. وهذا لا يعني أن شيئًا جاهزًا قد صُوِّر تصويرًا صحيحًا، ولكنه يعني أن الكشف عن الوجود الأدائي للحذاء [أي طرائق استعمال الحذاء المجسدة في صورته] يُمكِّنُ بعض الكائنات معًا، أي الدنيا والأرض في تفاعلهما معًا، وباعتبارهما كُلًّا واحدًا، من إماطة اللثام عن الحقيقة. وهكذا فإن القوة الفاعلة في العمل الفني هي الحقيقة لا مجرد شيء حقيقي. فاللوحة التي تصور حذاء الفلاحة، والقصيدة التي تتكلم عن النافورة الرومانية؛ لا يقتصران وحسب على إيضاح كيان كل من هذه الأشياء المفردة، هذا إذا كانا يكشفان فعلًا عن أي شيء على الإطلاق، بل إنهما يجعلان إماطة اللثام بصفتها المذكورة تحدث فيما يتعلق بالكائنات باعتبارها كُلًّا واحدًا. وكلما ازدادت درجة استغراق الحذاء في جوهره الصادق وبساطته، ازدادت درجة تمتع جميع الكائنات المصاحبة له بوجودها المباشر الجذاب معه. وهذا هو سبيل إلقاء الضوء على الكائنات التي تخفي أنفسها. ويشارك ضوء من هذا النوع في سطوعه على العمل الفني وفي داخله، وأما

هذا السطوع الذي يشارك في العمل فهو الجمال. **فما الجمال إلا أسلوب من الأساليب التي تتجلى لنا بها الحقيقة باعتبارها إماطة للثام.**

(«أصل العمل الفني»، في **الكتابات الأساسية**، ص١٨٠–١٨١)

ولا يملك القارئ الذي يلم بطرف من تراث الشعر الرومانسي إلا أن يرى تأثير هذا التراث في الكلمات الأخيرة في هذا المقتطف، فنُشدان الجمال يقرب المرء من الإحساس بوجود الحقيقة، والجمال ليس (كما كان يُنظر إليه في القرن الثامن عشر في أوروبا) معرفة ناقصة، فبهذا كان يقول لايبنتس (Libnitz) (انظر ب. جاير (P. Guyer) في **موسوعة ستانفورد الفلسفية**، ٢٠٠٧م)، وبهذا قال باومجارتن (Baumgarten) في عام ١٧٣٥م، بل وقد أصدر كتابًا في عام ١٧٥٠م يوازي فيه بين علم الجمال والإدراك الحسي قائلًا: إنه «نظرية في الآداب، وإنه المعرفة الأقل منزلة، وفن التفكير المشابه للعقل» (مقتطف في جاير، ص١٣). أقول: إن موقف الشعر الرومانسي من الموازاة بين الجمال والحقيقة، على نحو ما يقول الشاعر الإنجليزي كيتس، أي «الجمال هو الحقيقة، والحقيقة الجمال»، موقف له جذوره في الآداب الكلاسيكية، ونجد بذوره عند أفلاطون الذي يقول في **المائدة** وفي **فيدو**:

إن النظام الأحق باتباعه … الانطلاق من مظاهر جمال الأرض، والصعود في طلب ذلك الجمال الآخر، باستخدام هذه المظاهر باعتبارها خطوات فقط، والانتقال من واحدة إلى الثانية، ومن الثانية إلى جميع الأشكال الجميلة، وإلى الأفعال الحسنة، ومن الأفعال الحسنة إلى الأفكار الجميلة حتى يصل المرء إلى فكرة الجمال المطلق فيعرف أخيرًا جوهر الجمال.

(مقتطف من طبعة لأعمال أفلاطون، عام ١٩٦٤م)

ولا أستبعد أن يكون هايديجر قد تأثر بهذه الفكرة، فأفلاطون ينطلق من «الأرض» إلى «العالم» وفق مصطلح هايديجر، وسبيله هو الجمال الذي أصبح علمًا بفضل جهود كانط في التمييز بين الجميل والجليل (the Sublime and the Beautiful)، وإدموند بيرك الإنجليزي الذي أصدر كتابه عن الجمال والجلال قبل نشر كتاب كانط بإحدى عشرة سنة، وهو ما يعني أن هذا الاتجاه لم يولد فجأة في مطلع القرن التاسع عشر؛

بل سبقته إرهاصات في الفكر الأوروبي منذ أواخر القرن السابق، وحسبنا من هذا الاستطراد الإلماح إلى النزعة الشاعرية في فكر هايديجر، وغلبة الإحساس أو الحدس عنده على عقلانية ديكارت، وهو ما يؤدي بنا إلى الأحوال التاريخية التي كتب فيها هذا الكلام.

قلت في الفصل الثاني من هذا الكتاب: إن هايديجر كان متأثرًا في محاضراته في العشرينيات بما أدت إليه الحرب العالمية الأولى من خراب ودمار، ثم اقتبست قول ريتشارد بولت، في مطلع هذا الفصل من أن هايديجر لم يجد الرضى المنشود من نشره كتاب **الوجود والزمن**، واقتطفت ما يقوله عن إحساسه بالإحباط لعدم استكمال مشروعه الفلسفي فيه، وأضع النقط على الحروف هنا بأن أربط بين حال «المفكر الشاعر» وحال «دنياه» (أي «عالمه») في الثلاثينيات، وقول بولت: إن هايديجر كان متأهبًا للثورة فكريًّا وعمليًّا لا ينفصل عما نعرفه تاريخيًّا عن الثورة الحقيقية التي اندلعت في ألمانيا في الثلاثينيات. كانت الحرب العالمية الأولى قد أعقبت أزمة اقتصادية بلغت أوجها في الكساد العظيم في ١٩٢٩–١٩٣٠م، وكان الألمان يشعرون بالإذلال السياسي الذي أحدثته الحرب، وهم شعب درج على الاعتزاز بأمجاده ورفعة شأنه، ومن ثم نشأت الحركات الوطنية وحركات معاداة «الحداثة»، وعلى رأسها الاشتراكية القومية، أي النازية. ومن الطبيعي أن يشعر هايديجر، مثل الكثير من كبار مفكري عصره، بأهمية اللحظة التاريخية التي كانت تعني أن ألمانيا كانت على أبواب تغيير جذري ربما شمل العالم كله، وكانت للحظة التاريخية آثارها التي تبدت في تغيير مسار فكر هايديجر.

الحقيقة والصدق

ومن الطبيعي أن يتطلع مفكر في جوفه قلب شاعر إلى الفن باعتباره قادرًا على إدراك الحقائق، أو الكشف عن بعض الحقائق التي ينشدها كل مفكر، وإن كانت مشكلة الحقيقة، كما يقول بول هيلي (Paul Healy) من المشكلات الرئيسية في الفلسفة منذ نشأتها، «بل إن نشدان الحقيقة كثيرًا ما كان يعتبر مرادفًا للفلسفة نفسها» («الحقيقة والنسبية»، في **موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، ٢٠١٥م، ص٢٨٧). وتواجهنا هنا قضية مهمة من قضايا المصطلح، فالكلمة الألمانية التي تعني «الحقيقة» (*Wahrheit*) تعني «الصدق» أيضًا، مثل نظيرتها الإنجليزية truth ونظائرها العربية، وهي التي يتلون معناها، اقترابًا وابتعادًا عن هذه وتلك وفقًا للسياق، فإذا طُلب إلى فرد أن يذكر «حقيقة» ما حدث، فقد طلب إليه قول «الصدق»، وإذا صدق في رواية ما حدث أو

ما شهده فقد قال «الحق»، واللوحة التي تصور حقيقة شيء إنما تصدق وحسب في تقديم ما تراه العين، وإن ابتغى الفنان «الحق» فلم يُزَيِّفْ شيئًا مما تراه عينه، أي لم يكذب، ونحن في هذه الحالة نقول: إن الصورة «صادقة» لأنها تقدم «حقيقة» ما نراه، لا حقيقة الشيء من الناحية «العلمية». أي من أي شيء صنع، أو إلى أي فئة ينتمي، أو ما خصائصه «الحقيقية»، ولما كان هايديجر مشغولًا بهذه المعاني كلها لما نسميه الحقيقة، فإنه يوجزها في معنى الوجود أو معنى الكائن كما هو في «جوهره» أي كما ينبغي لنا أن نفهمه من حيث كيانه الحقيقي/الصادق (أي غير الزائف/غير الكاذب).

ولن يتصور أحد بطبيعة الحال أن هايديجر يطالب الفنان بأن يقتصر على تقديم ما يمثل الشيء خير تمثيل وحسب، أي أن ينشد الحقيقة بالصدق في التصوير، فذلك معنى لا يضعه هايديجر على رأس معانيه لكلمة الصدق أو الحقيقة، وإن لم ينكره، فأما الصدق بمعنى مطابقة الكلام للواقع فهو المعنى الأساسي في مدرسة التحليل اللغوي (أو المدرسة التحليلية) التي يعتبر فريجه (Frege) مؤسسًا لها، والتي أصبحنا نقرنها بأسماء رَسِلْ، وفتجنشتاين ورايل وإير، على نحو ما أشرت من قبل، فالصدق خاص بالمقولات ومدى اتفاقها مع الحقائق المادية أو الأحوال التي تشير إليها، وهو ما ينطبق أيضًا على العقائد، فإذا كنت أعتقد أن الشمس تسطع وكانت تسطع فعلًا فقد صدقت، ولا يعترض هايديجر على هذا المعنى بل يؤكده ثم ينحيه، لأنه يجد أن الفن العظيم هو الفن الذي ينفذ من خلال الظاهر إلى الباطن حتى يكشف ما يختفي تحت ما تراه العين أو تدركه الحواس، وهو يسميه الكشف عن الكيان أو «الحقيقة الوجودية» (ontic truth) التي تمثل الصدق الوجودي من جانب الفنان. ويشير هايديجر إلى حقيقة أسهب جادامر تلميذه في درسها وتحليلها وهي الدور الذي يلعبه موقف الفنان، بمعنى ما ترسب في وجدانه من مشاعر، وما يسود فكره من آراء، وما يكمن في باطنه من تراث لغته (إن كان شاعرًا) أو أساليب فنون أسلافه وأقرانه (إن كان فنانًا تشكيليًّا) في تحديد قدرته على النفاذ إلى حقيقة الشيء، وهو يتأكد من صدق رؤيته عمليًّا، أي بالاشتباك مع الشيء الذي يتناوله تناولًا **يُمَكِّنُ الشيء نَفْسَهُ** من الكَشْفِ عَنْ حَقِيقَتِهِ لِلْفَنَّان. وهذا هو ما يعنيه هايديجر بالجملة الأولى في المقتطف الوارد أعلاه، أي إن الفنان يستعين بالصراع بين «الأرض» أو «الطبيعة» وبين «العالم» أي دنيا الفنان الخاصة، حتى يجعل الشيء الذي يتناوله ينتقل من «الطبيعة» (الخارجية) إلى دنيا الشاعر أو الرسام ذات العوامل التي ذكرتها آنفًا، فيفصح عن معناه له، أي يفصح عما يسميه هايديجر معنى وجوده (حقيقته الوجودية التي تشهد على صدق الفنان).

ويلاحظ القارئ أن هايديجر يكرر الإشارة إلى أن الصدق الفني (القادر على الكشف عن الحقيقة الوجودية) يرتكز على مبدأ الكلية (holism) وهو الذي يتيح للفنان أن يرى مادته أو يعالجها من عدة زوايا في آن واحد، والأهم من ذلك أن يراها في إطار ترابطها المحتوم بغيرها، فالمادة — التعبير البديل عن «الأرض» أو «الطبيعة» — دائمًا ما تتخفى عن «العالم»، بمعنى أن الإنسان في دنياه يراها في عدة صور، ولكنه يحتاج إلى أن يبصرها باعتبارها كُلًّا واحدًا حتى يدرك ما يسميه هايديجر «وجودها الأدائي» (equipmental being) أي الأغراض التي تستخدم فيها، وكيف ترتبط بغيرها — بصورتها الكلية (as a whole) — وكيف من ثم يبرز معنى وجودها.

يقول راذول:

> وهكذا فإن العالم هو الكيان الكلي المترابطُ المعنى الذي يبني علاقاتنا بالناس والأشياء من حولنا، حتى وهو يبني أسلوب اصطفاف الأشياء والأنشطة بعضها مع البعض، وأسلوب إحالة بعضها إلى بعض. وهايديجر يُعَرِّف «العالم» في هذا المقال بأنه: «إخلاء الدروب التي تمثل الاتجاهات الأساسية التي يلتزم بها كل قرار وإيضاحها» (**أصل العمل الفني**، ص١٨٠). فجميع القرارات التي أتخذها — سواء بمشاهدة التلفاز، أم بالذهاب إلى حفل الموسيقى، وسواء بأن أصبح كاتبًا أو محاميًا — لا يمكن أن تتاح لي إلا لأن العالم فتح أمامي هذه الإمكانيات. أي إن العالم يشق «الدرب» الذي يوجه قراراتنا، ولكنْ ليس هذا كل شيء، إذ إنه يقيم المعايير التي تجعل بعض هذه القرارات أهم من غيرها، وبعض الخيارات أعظم قيمة من سواها وهلم جَرًّا.
>
> (**كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠٠٦ ص٧٥–٧٦)

وإذا انتقلنا من حديث هايديجر عن الصراع الذي ينشئه أو يحفزه العمل الفني بين الأرض والعالم وقيامه بمهمة وضع أسلوب مترابط أو نهج متماسك للوجود يمكنه أن يتحكم في شكل كل ما يبدو لعيوننا، إلى كيان العمل الفني نفسه؛ وجدنا قول هايديجر في مستهل الفقرة المقتطفة نفسها: إن العمل الفني هو نفسه المكان الذي يدور فيه الصراع، فهو «ينشئ» العالم و«يصور» الأرض، أي يجعل لكل منهما شكلًا محددًا إلى الحد الذي يسمح لهما بالاصطراع فيما بينهما. ويستدرك هايديجر قائلًا: إن مهمة الأعمال الفنية العظيمة تتمثل في أن تجعل أسلوبًا معينًا لتنظيم الأشياء يسطع ضوءُه،

وأن يعمل في الوقت نفسه على تَكَيُّفِنَا معه، أي ضبط آلاتنا الموسيقية البشرية لإصدار أنغام متآلفة متوافقة معه. ويضيف هايديجر: إن العمل الفني ينشئ هذا الأسلوب ويجتذبنا إليه، وهذا الأسلوب الذي يصوره في «سُكْنَى» العالم مصور تصويرًا بالغ الجمال، بحيث نشعر أننا منجذبون إليه، حتى ولو لم نستطع أن نفهمه. فكل شيء يصوره الفن يبدو بالصورة التي يظهر بها في ذلك العالم. أي، كما يقول راذول: «إن العمل الفني يرينا جوهر الشيء بنقاء وبساطة، بعيدًا عما يشتت الانتباه إليه أو يضفي عليه زخرفة تمنعنا من رؤية الأمر على حقيقته في العالم، وربما انجذبنا إليه» (**كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠٠٦م، ص٨٣).

القضية إذن، كما يصورها هايديجر، هي أن العمل الفني يؤدي إلى سطوع ضياء شيء بحيث يبدو جميلًا ويجعلنا نحس بالعالم إحساسًا مختلفًا، وهذا السطوع إذن هو الشرارة التي تجعلنا ننطلق من شعورنا بالجمال «إلى الأفكار الجميلة وإلى الأفعال الحسنة» كما يقول أفلاطون في الفقرة المقتطفة آنفًا، وإذا ذكرنا ولع هايديجر الشديد بأرسطو فربما استطعنا أن نجد تأثيرًا أرسطيًّا في قيمة الجمال العملية عند هايديجر، فأرسطو، كما هو معروف، كان يُرْسِي في كتبه المثل الأعلى للإنسان، ويرى فيه جمعًا بين حسنِ الخَلْقِ والخُلُق، (*kalos kagathos*) على أساس ما يسمى بالتعليم التكاملي (paideia) الذي يقدمه فيرنر ييجر (*Werner Jaeger*) في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وأرسطو يذكر في كتابه **الميتافيزيقا** صفات الجمال التي يحددها بأنها النظام والتناظر والدقة، مضيفًا: أنها صفات الجمال والخير معًا. كما يقدم مفهومه الخاص للحكمة العملية (*phronesis*) التي تتفوق على طلب المعرفة؛ بل والحكمة في ذاتها (*sophia*).

ولكن الأعمال الفنية ليست، بطبيعة الحال، الأشياء الوحيدة القادرة على أن «تسطع»، أي أن تقدم أسلوبًا جديدًا أو طريقًا للوجود يمكنه أن يجتذبنا إليه، إذ يقول هايديجر بوجود طريق آخر لخلق حقيقة وجود جديدة، وهو «تساؤل المفكر» («أصل العمل الفني» ١٨٧) بمعنى قدرة الفيلسوف على التعبير عن أسلوب جديد لفهم العالم، وأما الطرق الأخرى القادرة على خلق هذه الحقيقة، فمن بينها «الفعل الذي يؤسس دولة سياسية» («أصل العمل الفني» ١٨٦) ووجود «التضحية الأساسية» (المرجع نفسه). ولنا أن ندرك أن هايديجر عندما كان يكتب عن هذه الأمور في ألمانيا في عام ١٩٣٥–١٩٣٦م فمن الأرجح أنه كان يقصد الثورة القومية الاشتراكية التي منحت هتلر سلطة مطلقة في ألمانيا وأدت إلى **تأسيس دولة** قومية اشتراكية جديدة.

قضية الالتحاق بالحزب النازي

سبق أن ذكرت أن هايديجر عُيِّن رئيسًا لجامعة فرايبورج والتحق بحزب العمال الألماني الاشتراكي القومي في عام ١٩٣٣م، وهو العام الذي أصبح هتلر فيه مستشارًا لألمانيا (أي رئيسًا للوزراء) (*Kanzler*) أو (*Reichskanzler*) وأصدر فيه مجلس النواب (*Reichstag*) قرار التمكين (the Enabling Act) الذي يسمح لهتلر بالاستيلاء على السلطة الكاملة في ألمانيا. واستقال هايديجر من رئاسة الجامعة، ولكن بعدما شارك مشاركة فعالة في برنامج الحزب النازي لإصلاح التعليم الجامعي، وكان الحزب قد وضع برنامجًا لإعادة تنظيم الحياة كلها في ألمانيا، بما في ذلك الجامعات، وانتهز هايديجر هذه الفرصة لتحقيق رؤيته في جامعة فرايبورج للعلاقة بين الفلسفة والعلوم في الجامعات الألمانية. كما يقول إيان طومسون في كتابه **هايديجر واللاهوت الوجودي**، ٢٠٠٥م، ص٣٢–٣٤)، وأما الكتب التي تتحدث تفصيلًا عن علاقته بالحزب النازي فتتفاوت في إدانتها له بسبب تأييده لهتلر والتماس مبررات له تعتبر خلافية، على أحسن تقدير، ولا أظن أن كتابًا صغيرًا كهذا يتسع لها، ومن ثم فسوف أورد الحكم المتزن الذي يقدمه راذول، بسبب علاقته بموضوع الفصل (سنوات التحول) ودلالته على ما نجده في «أصل العمل الفني» من أقوال تختلف عما رأيناه في **الوجود والزمن** اختلافًا قد يتعذر تفسيره إلا في ضوء كلام راذول الذي يقول:

> كانت أفعال قادة الحزب النازي، وأبطاله بعبارة أخرى، نماذج للأفعال الرائعة «الساطعة» في عيني هايديجر، إذ كان يراها أفعالًا تجتذب الناس وتدفعهم إلى إعادة تشكيل سلوكهم وتغيير مواقفهم من العالم. وكان هايديجر مخطئًا حين ظن أن الثورة الاشتراكية القومية سوف تهيئ الفرصة للشعب الألماني لتفادي أسوأ معالم الحداثة، وهي التي كانت تعمل على تصدع الأشكال التقليدية للحياة الألمانية وتمثل خطرًا عليها. (وأما كون هذا الخطأ غير مقصور عليه فلا يعتبر سببًا، بطبيعة الحال، لإعفائه من مسئولية تأييد نظام الحكم الجديد) ... كان هايديجر يرى أن الأسلوب التكنولوجي الذي يتبعه العالم الحديث يؤدي إلى الحط من قيمة كل شيء، بما في ذلك البشر، بتحويلهم إلى مجرد موارد، الأمر الذي يشكل تهديدًا خطيرًا لقدرتنا على أن نعيش حياة جديرة بالعيش.

والواقع أن حديث هايديجر عن الأعمال الفنية يساعدنا على فهم سر حساسيته وانجذابه إلى سحر الاشتراكية القومية، إذ كان يرى في النازية فرصة سانحة لتغيير التشكيل الراهن للعالم، وتخليص ألمانيا من الحداثة وفتح إمكانية جديدة للوجود. ولكن الواقع يقول: إن الأرض — التي تمثل الأساس اللازم لاتخاذ القرارات الخاصة بإقامة عالم جديد — لا يمكن إخلاؤها، بل إن عليها أن تنعزل حتى تحكم العالم الجديد، فإن الذين ينجذبون إلى عمل فني جديد أو إلى غيره من الأعمال الرائعة الساطعة، والذين «يغيرون طبيعة الكائنات» على ضوء العمل الذي يجري (حسبما يقول في كتابه **إسهامات في الفلسفة**، ص٩٦) سوف يتعرضون دائمًا للخطر، وهو خطر الإتيان بعالم جديد أشد بشاعة من طرائق الوجود الحالية. ونحن نستنكر عجز هايديجر عن الإحاطة بهذا الخطر إحاطة كافية.

وقد وجد عدد كبير من الفلاسفة أن اعتناق هايديجر للاشتراكية القومية يعتبر سببًا وجيهًا (أو ذريعة، على الأقل) لتجاهل عمله، وأما دارسو هايديجر، فيرون أن الخطأ الذي ارتكبه يمثل تذكيرًا وتنبيهًا بالعواقب الوخيمة لفكره، وعلى كل شخص يتبع هايديجر ويشعر بالمسئولية الملقاة على عاتقه، أن يتقبل هذه الحقيقة. والمرء يشعر بالحيرة على الأقل إزاء هذه الحالة، إذ كيف يمكن لهايديجر الذي كان يزعم التمتع ببصيرة نفاذة كشفت له حقيقة التاريخ البشري أن يصاب بعمًى فظيع يمنعه من إدراك دلالة الأحداث التي كانت تقع أمام عينيه؟ والحق أن المرء يشعر بالغم حين يتأمل سلوك هايديجر المزري في تلك الظروف. فعلى سبيل المثال، لا نملك أدلة على أن هايديجر كان يضمر العداء للسامية؛ ولكنه لم يربأ بنفسه عن استغلال وجود هذا العداء لتحقيق أغراضه الخاصة. وهكذا فليس من الغريب أن تكون إحدى القضايا التي يثار حولها جدل عنيف في مجال دراسة هايديجر قضية الدروس المستفادة من التحاق هايديجر بالحزب النازي (وعلى من يريد الاطلاع على شتى استراتيجيات دراسة اعتناق هايديجر للنازية أن يرجع إلى كتاب طومسون وعنوانه **هايديجر والاشتراكية القومية**).

وإذا لم يكن هايديجر قد تخلى في يوم من الأيام عن الفكرة الأساسية التي تقول بأن الإنسان تنفتح أمامه عوالم بطرائق تتحدى الوضوح وتقاوم

الأسس العقلانية، فإن عمل هايديجر بعد الحرب «العالمية الثانية» قد خطا خطوات مهمة على طريق التغلب على السذاجة السياسية التي دفعته إلى المساهمة الناجعة في الاشتراكية القومية، وقد ساعده على المضي في هذا السبيل ازدياد وضوح أخطار العالم الحديث في عينيه، وهي الأخطار التي دفعته يومًا ما إلى الظن بأننا في حاجة إلى الكشف عن عالم جديد، وهكذا فما إن استطاع الإفصاح عن خطر الحداثة باعتبارها ربيبة التكنولوجيا حتى اتضح له أن الاشتراكية القومية لم تكن إلا حركة تكنولوجية حديثة أخرى (حتى ولو استخدمت التكنولوجيا لتحقيق أهداف رجعية). كما إن هايديجر، ثانيًا، تخلى عن ولوعه أو غرامه الرومانسي بالكفاح، والفِعال السياسية الأسطورية، والتضحيات في سبيل إعداد شكل أرق وألطف وأكثر تقبلًا للانفتاح على الأرض والسماء، والبشر والأرباب.

(**كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠٠٦م، ص٨٦–٨٧)

وما دمنا قد تجاوزنا سنوات التحول في الثلاثينيات وأصبحنا نواجه مشكلات فكرية أخرى تبتعد عن **الوجود والزمن** ونقرأ عن قضايا أدبية أو فنية بصفة عامة، على رأسها الشعر واللغة، فيجمل بنا أن نلقي نظرة عامة على نشأة هذا الاهتمام الجديد بعد أن عرضنا لتفاصيله العملية والنظرية في منتصف الثلاثينيات، وكانت هذه النشأة محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر ١٩٣٥م في فرايبورج بعنوان **أصل العمل الفني**، ثم كرر إلقاء المحاضرة في يناير ١٩٣٦م في زيوريخ، وعلى امتداد ذلك العام كان يضيف مادة جديدة إلى المحاضرة ويتوسع في بعض جوانبها حتى أصبحت تتكون من ثلاثة أقسام: القسم الرئيسي (٦٣ صفحة) تتلوه خاتمة (٣ صفحات) وتتلوها إضافة (٦ صفحات) ألقاها في فرانكفورت في ثلاث مناسبات في أواخر ذلك العام. وكان مدار المحاضرة الطويلة سؤالًا وجوديًّا واضحًا، ولكنه لا يتسم بالغموض الذي عهده القراء في **الوجود والزمن**، بل يعتبر واضحًا في صوغه والإجابة عنه، وهو ما سبق أن عرضه هذا الفصل الذي طال بعض الشيء، فأما ما أصل العمل الفني، أو ما منبعه؟ فسؤال لا يجيب عليه هايديجر إجابة مباشرة، لأن السؤال يتصل بسؤال آخر يتعلق بما ينبع من العمل الفني أو ما يؤدي إليه العمل الفني. ففيلسوفنا لا يميز بين الأصل والفرع، أي جذور العمل الفني وفروع شجرته وثمارها، إذ يقول: إن الأمر يتعلق بكشف الفن عن الحقيقة أو إماطة

اللثام (*aletheia*)، أي إن ما يشير إليه باسم «أصل العمل الفني» هو في الحقيقة ثمرة العمل الفني الذي يكشف عن حقيقة الوجود أو حقيقة الكائنات، ولكنه يصوغ فكرته بأسلوب يختلف عن ذلك قائلًا: إن الكائنات أعمال فنية تكشف عن أصلها بأسلوب خاص يطلق عليه هايديجر تعبير **فن صيرورة الحقيقة**، أي إن أصل العمل الفني هو قوة الوجود التي تكشف عن نفسها في العمل الفني، فالحقيقة خبيئة وهي «تصير» أي تتحول إلى عمل فني يكشف عنها، وهكذا تصبح الحقيقة سببًا ونتيجة في الوقت نفسه.

ولا يملك المرء أثناء قراءة ذلك المقال الثلاثي الطويل إلا أن ينبهر بالمقدرة البيانية لهايديجر، فهو يأتي بعبارات موجبة ثم يحولها إلى سالبة، عامدًا إلى شد انتباه القارئ إلى شيء ثم نفي هذا الشيء، بحيث يصعب على القارئ أن يتابع حجة متماسكة الأجزاء مترابطة المعنى. فهو يبدأ بتأكيد أن العمل الفني «شيء»، محاولًا تأكيد شيئية الأعمال الفنية كلها، ثم يعيد فحص التفسيرات التقليدية «للشيء» (لأي شيء) استنادًا إلى الأنطولوجيا الكلاسيكية، وهي ثلاثة تفسيرات، الأول (١) يقول: إن الشيء مادة، تتصف بخصائص أو عوارض شيء، مثلما نجد أن المبتدأ قد يكون له أكثر من خبر واحد، والثاني (٢) يقول: إن الشيء هو الوحدة الناشئة بين العديد من الانطباعات الحسية داخل الذهن [وهو ما ذكرت أنه المذهب الكلي أو مذهب الكُلِّيَّةْ (holism)]، ويقول الثالث (٣): إن الشيء مادة هيولية اكتسبت صورة معينة، ثم يضيف قائلًا: إن هذه التفسيرات الثلاثة تشي **بأصلها** في نشاط بشري محدد، هو انشغال الإنسان بالأدوات والمعدات (وهو ما سبق لهايديجر أن حلله تفصيلًا في **الوجود والزمن** (في الأقسام ١٥–١٨)) ومن ثم فهي تشوه طابع «الشيء» وطابع «العمل» جميعًا. وينتقل الفيلسوف من ذلك إلى الرأي الذي يراه صوابًا لفهم العمل الفني (باعتباره شيئًا أيضًا) بقوله: إن ذلك يقتضي فهم انتماء العمل الفني إلى «عالم» الإنسان، وكيف يصير هذا الانتماء، مُعرِبًا عما سبق أن ذكرته من أن الصيرورة المذكورة تعتمد على الصراع بين الأرض والعالم (الدنيا) أو بين الطبيعة ودنيا البشر. وهو في هذا يستند إلى الصور الشعرية للأرض، حتى ينتهي إلى إقرار عامل الجمال الذي يجتذب الإنسان إلى داخل الفن. وأما دور اللغة الوجودي فنناقشه في الفصل التالي.

الفصل العاشر

اللغة والوجود

ما إن تُذكر قضية اللغة عند هايديجر حتى يذكر القارئ، ولو لم يكن متخصصًا في الفلسفة، قوله: إن «اللغة منزل الوجود» (في **رسالة عن المذهب الإنساني**، ص٢١٧)، ولقد أصبح ذلك من الأقوال المأثورة التي يتفنن دارسو الفلسفة في تفسيرها، وإن كانت تفسيراتهم تدور في فلك الربط بين اللغة، باعتبارها تجسيد الفكر الإنساني، وبين وعي المفكر، أي من يستخدم اللغة استخدام من يعي بوجوده من خلال اللغة، وقد يذكر المرء قول فتجنشتاين: (١٨٨٩–١٩٥١م) في «محاضرة عن الأخلاق» المنشورة في كتابه **مناسبات فلسفية ١٩١٢–١٩٥٧م** (١٩٩٣م): «إنني أستسلم للإغراء بأن أقول بأن التعبير اللغوي الصحيح عن معجزة الوجود في الدنيا، على الرغم من أنه ليس مقولة **لغوية**، هو وجود اللغة نفسها» (ص٤٣–٤٤). وقد يستسلم القارئ لغواية مضللة في نظر المحدثين وهي تعبير ديكارت عن إدراك الفرد أنه موجود بسبب طاقته على التفكير، وهي مضللة في نظر المحدثين لأن الفلسفة اللغوية الحديثة برمتها، أو ما درجنا على الإشارة إليه باسم فلسفة التحليل اللغوي (عند فتجنشتاين وراسل وكارناب وكواين وأوستن) قد ابتعدت بُعدًا حاسمًا عن الدلالة التي يقصدها ديكارت، ليس فقط بسبب المنهج العقلاني الذي وضعه للعلم، بل أيضًا بسبب ميله إلى عزل الوعي الفردي بالفكر والوجود عن العلاقات التي تربط المرء بغيره، وبزمانه، أي بالتاريخ كما يقول هايديجر. وقد أسهب جادامر، تلميذ هايديجر، في تبيان مصدر الخلل في موقف ديكارت، من خلال إيضاحه للطبيعة الحوارية **الجوهرية** في اللغة (ومن ثم في الفكر) ودور العوامل التاريخية (أي التقاليد)، والاجتماعية (أي الأعراف) في تشكيل الفكر وتشكيل اللغة، وهو يقلل من مركزية الفرد ويؤكد السياقين التاريخي والجماعي للفكر واللغة جميعًا.

وهايديجر بطبيعة الحال لا يشغل نفسه بما يشغل جادامر نفسه به في كتابه **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠م)، فمدخل هايديجر يسيرٌ في مظهره، عسير في مخبره، لأنه لا يزعم الحديث عن اللغة بأساليب علم اللغة الحديث، بل إنه، كما يقول عنوان بحثه، ينظر في الطريق إلى اللغة، وعلى الرغم من تعريفه لكلمة الطريق فهو يقصد أن بحثه يمثل طريقًا وحسْب إلى اللغة.

مشكلة الصدع

وقبل أن أعرض لنشأة نظرة هايديجر إلى اللغة في ذلك المقال أحب أن أشير إلى ولع هايديجر بفكرة الطريق، أو التوجه والاتجاه، وهو ما نجده في الترجمات الإنجليزية في صورة way أو towards أي «نحو»، وذلك لأنه — خصوصًا في ذلك المقال — لا يقدم نظرية «جاهزة» أو متكاملة للغة، بل عدة ملاحظات ترشد القارئ إلى الطريق المؤدي إلى فهم اللغة، وأما منشأ المقال فكان محاضرة ألقاها في حلقة دراسية عقدت عام ١٩٥٩م، بعنوان **اللغة**، وكانت قد شاركت في تنظيمها أكاديمية الفنون البافارية وأكاديمية الفنون في برلين، وكانت تتكون من عدة محاضرات، واغتنم هايديجر هذه الفرصة ليلخص في محاضرته موقفه الفكري من اللغة في مرحلته «الأخيرة» أي بعد عام ١٩٣٥م، مركزًا على المبدأ الذي شاعت الإشارة إليه بلفظة *Ereignis* التي نترجمها بكلمة «حدث» أو «حادث» مثل *Vorfall* ولكن كريل (Krell) محرر **الكتابات الأساسية** (١٩٩٣م، ٢٠٠٨م) يترجمها إلى الخصوصية أو الامتلاك، ويرادفها بالكلمة الإنجليزية التي لا توردها المعاجم الإنجليزية وهي propriation؛ إذ لا تورد أحدث المعاجم، مثل معجم تشيمبرز البريطاني ٢٠١٤م ووبستر الأمريكي ٢٠١٤م، إلا كلمة property ومشتقاتها، مثل proprietary أي الخاص بالملكية، و proprietorship أي صفة الامتلاك نفسها، والمعروف أن الأصل اللاتيني للكلمة الأولى هو *proprius* أي الخاص بالشخص أو الذي يملكه الشخص، وذلك المعنى هو الذي يجده كريل في كلمة *eigen* الألمانية، مبينًا أنها «جذر» لسلسلة كاملة من الكلمات التي تتصل بجرسها عند هايديجر، مثل *eigentliche* التي يقول: إنها الصفة الحاسمة في تحليل مفهوم «الحضور» عند هايديجر، ويترجمها بالصفة appropriate بمعنى اللائق أو المناسب، والتي تظهر أحيانًا في صورة proper بمعنى «الصحيح» أي «بالمعنى الصحيح» أو بالفهم الصحيح،

كقولك: language proper أي اللغة بصفتها المعروفة؛ ويأتي بعدها الفعل *eignen* أي يمتلك أو يخص، وكثيرًا ما يستخدمه هايديجر في صورة *an-eignen* أي يمتلك أو يستولي على appropriate، وبعدها تأتي كلمة *eigens* بمعنى «بصراحة» أو «بوضوح»؛ ثم تأتي كلمة *das Eigene* التي تفيد كل ما ينتمي إلى شيء بذاته، مثلما تبين خصائص اللغة أو تتكشَّف لنا، وأخيرًا *das Eigentümliche* التي تفيد ما تتفرد به لغة عن سائر اللغات. ثم يقول:

> وأهم هذه الكلمات وأعقدها إلى حد بعيد كلمة *Ereignis* التي كثيرًا ما تكتب *Er-eignis*، والفعل منها *sich ereignen* وقد جرت العادة على ترجمة هذه الكلمة إلى «حدث» أو «حادث» ولكنني ترجمتها هنا إلى **الخصوصية** في محاولة للحفاظ على معنى الامتلاك (ownness) من اللاتينية (*proprius*) والفرنسية (*propre*). (ص٣٩٦).

وعندما رجعت إلى الترجمة الأولى لكتاب في الطريق إلى اللغة (*Unterwegs zur Sprache*) التي قام بها بيتر هيرتس (Hertz) (مع جوان ستامباو) عام ١٩٧١م، وجدت أنه يترجم اللفظة بمعناها الأصلي عند هايديجر في **الوجود والزمن**، والحدث عنده يشير إلى «إماطة اللثام» عن «الحقيقة» أو تكشفها لنا، إذ يجد أن اكتشاف المعنى الخبيء أو الموحى به «حدث» يصفه بأنه التجلي، أو إسقاط القناع، أو الحجاب، ولذلك أوردت هذه «التحليلات» التي يتخيل كريل أن هايديجر قد قام بها أو أنها تكمن خلف حديث هايديجر عن طبيعة اللغة، حتى أضرب مثالًا لما ذكرته في مقدمة هذا الكتاب عن أهمية فهم مصطلحات هايديجر **على نحو ما قصد إليه هايديجر**، لا كما يتفنن الشراح فيما يستنبطونه من كلمات الفيلسوف.

كما أرى أنه من المهم أن أشير إلى اتصال فكر هايديجر حول اللغة على امتداد حياته، فنحن نجد في **الوجود والزمن** عددًا من الأفكار التي تبلورت في كتاباته في الخمسينيات عن الشعر واللغة والفكر، وهي التي جمعها هوفستادتر وترجمها في كتاب صدر بهذا العنوان في عام ١٩٧١م، وعلى رأسها تأكيد هايديجر لأولوية «الخطاب» (discourse) (*die Rede*) أي الكلام الشائع، ومكانته التي تعلو على مكانة المقولات العلمية أو الفلسفية، أي التي نجدها في «الخطاب» «التقني» الخاص بالعلماء والفلاسفة. كما يؤكد في **الوجود والزمن** أهمية «الإصغاء» والانتباه إلى ما نسمعه من كلام، موحيًا

بأن الصمت الذي يُمَكِّنُنا من الإصغاء أهم من «رنين الأصوات ذات الدلالة». والواقع أنه يعود إلى فكرة الصمت في مقاله الذي نحن بصدده «الطريق إلى اللغة» وهو الذي ينطلق فيه من الكلام المنطوق مُعْلِيًا إياه على الكلام المكتوب.

والواقع أنه لم يأتِ في هذا بجديد، فإن كثيرًا من المفكرين، من أرسطو حتى فيلهم فون همبولت (Humboldt) دأبوا على تأكيد أولوية الكلام المنطوق على المكتوب، والكاتب والمفكر الألماني (الرومانسي) نوفاليس (Novalis) وهو الاسم المستعار للكاتب فريدريش فون هاردنبرج (Hardenberg) (١٧٧٢–١٨٠١م) الذي يقتبس هايديجر عبارة له في مستهل مقاله عن الطريق إلى اللغة، يقول لنا ذلك، وهاك ما يقوله هايديجر:

> دعونا نسمع بعض كلمات نوفاليس الواردة في نص يسميه **مونولوج**. والعنوان يوجهنا إلى سر اللغة الغامض، فاللغة تتكلم وحدها وفي عزلة مع نفسها. وتقول جملة في النص ما يلي: «ما تختص اللغة به وحدها — أي انشغالها بذاتها انشغالًا خالصًا وبذاتها فقط — لا أحد يعرفه.»
>
> (الطريق إلى اللغة، في **الكتابات الأساسية**، (٢٠٠٨م)، ص٣٩٧)

التكلم والقول

اللغة إذا تكلمت أصبح كلامها «مونولوجًا» إذن، ومدخل هايديجر إلى اللغة، حسبما يقول كريل (ص٣٩٥) يبدأ بهذا الميراث المزدوج، أي إن اللغة **تتكلم**، وإن التكلم لغة، ولكن كلامها ليس غمغمة ذاتية؛ بل إنها تقول شيئًا عندما تتكلم، وما تقوله هو ما يشغل هايديجر بصفة أساسية. ولكن قول أي شيء يعني أن اللغة تخاطب الناس والأشياء في العالم، وهي، كما يقول، تشير إليهم وتبين أنهم «موضوعات» مهمة، وهذه المهمة — أي الإشارة والبيان — التي تقوم بها اللغة تمثل **جوهر** اللغة. فمن خلال إشارتها وبيانها تؤدي اللغةُ مهمة تعريفنا بأن الناس والأشياء كيانات لها وجود أمامنا، وتسمح للناس وللأشياء أن تحقق ذاتها و«تشع حضورها»، **فالمونولوج** لا يطمس وجود الأشياء أبدًا؛ بل يثبت أن القول لا يصبح ذا دلالة إلا عندما يجعل الكائن يثبت وجوده.

وأنتقل بعد هذه اللمسة الوجودية إلى مناقشة هايديجر نفسه لما قاله من قبل، وهو التمييز بين الكلام (speaking) والقول (saying)، مؤكدًا أن المرء يمكن أن **يتكلم** كلامًا لا نهاية له من دون أن يقول شيئًا، إذ يقول: إن ما نسميه القول هو البيان (showing)،

وإذا كانت الصلة بين الكلمتين الإنجليزيتين السابقتين saying وshowing صلة «واهية» مثل الصلة بين نظيرتيهما الألمانيتين *sagan* (saying) و*zeigen* (showing)، وربما أيضًا بين «القول» و«البيان» العربيتين، فإن الكلمة اللاتينية «أقول» (*dico*) تجمع بين الدلالتين؛ إذ تعني «أقول» هنا «أُبيِّن بالألفاظ»، ويضيف هايديجر: «ليس المسكوت عنه هو الذي حُرِمَ التلفظ بالصوت البشري فقط، ولكنه الذي لم يُنْطَقْ به بعد، أي الذي حُرِمَ خصيصة البيان، أي الذي لم يظهر على المسرح بعد أيضًا، وكلُّ ما تدعو الحاجةُ إلى عدم النطق به يظل كامنًا في المسكوت عنه، أي إنه سوف يظل قائمًا خِفْيَةً أو مختبئًا باعتباره شيئًا لا يمكن بيانه. إنه لغز» (ص٤٠٩).

ويضيف هايديجر قائلًا: إن الكلام باعتباره قولًا ينتمي إلى البناء المنقسم في جوهر اللغة، وهو يشرح هذا بأنه «الصدع» (rift) الذي تظهر من خلاله الحقيقة التي يتجاذبها الكلام والقول، أي التي قد تظهر في الكلام باعتبارها قولًا، وقد لا تظهر قط باعتبارها مسكوتًا عنها، ولما كان القول هو الذي يحقق البيان، وكان البيان هو الأداة التي تشير إلى المعنى المنشود «**فإن الذي ينفتح أساسًا في اللغة هو القول باعتباره إشارة**، وإن لم يكن ما تبينه هذه الإشارة قادرًا على الوصول إلى ذروة تمثل نظامًا للعلامات، فالواقع إن جميع العلامات تنشأ من مجال بياني يمكن أن تكون هذه علامات عليه وعلى أغراضه» (ص٤١٠).

وهكذا أصل إلى القضية الرئيسية في هذا الفصل، وسوف أعتمد في ترجمة ما يقوله هايديجر لا على ترجمة كريل (على نحو ما فعلت حتى الآن) بل على ترجمة هيرتس وستامباو (١٩٧١م) وأعني بالقضية علاقة اللغة — منطوقة ومسموعة — بالوجود. يقول هايديجر:

> من المعروف أن التَّكَلُّمَ إفصاحُ الصوت البشري عن الفكر من خلال أعضاء النطق، ولكنَّ التَّكَلُّمَ في الوقت نفسه استماعٌ. ولقد جرت العادة على إقامة التضاد بين الكلام والسمع، إذ يتكلم شخص ويستمع إليه شخص آخر. ولكن الاستماع لا يقتصر على مصاحبة التكلم الذي يجرى في المحادثات والإحاطة به وحسب، فإن تزامن التكلم والاستماع له معنى أكبر؛ ذلك أن التكلم نفسه استماع. أي إن التكلم استماع إلى اللغة التي نتكلمها. وهكذا فإنه استماع لا يجري **أثناء** التكلم بل **قبل** التكلم. وهذا الاستماع إلى اللغة يسبق أيضًا جميع أنواع الاستماع الأخرى التي نعرفها، وبصورة بالغة الخفاء. فنحن لا نتكلم

> **اللغة** فقط بل نتكلم **من طريقها** [أي من خلالها]. ونحن لا نستطيع ذلك إلا لأننا دائمًا ما نستمع إلى اللغة قبل ذلك. وماذا نسمع عند ذلك؟ إننا نسمع اللغة تتكلم.
>
> ولكن هل تتكلم اللغة نفسها؟ كيف نفترض قدرتها على إنجاز هذا العمل الرائع من دون أن تمتلك أعضاء التكلم؟ ومع ذلك فإن **اللغة** تتكلم. فاللغة، أولًا وقبل كل شيء، تطيع في أعماقها الطبيعة الأساسية للتكلم، أي إنها تقول [شيئًا ما]. فاللغة تتكلم من طريق القول، أي بالبيان. وأما ما تقوله فينبع مما سبق التكلم به، ولا يزال مسكوتًا عنه، فهو قول يسود البناء (*Aufriss*) الخاص باللغة (*Sprachwesen*). فاللغة تتكلم ما دامت، باعتبارها بيانًا، تنفذ إلى جميع أقطار الحضور، وتستدعي منها كل ما هو حاضر كي يظهر ويخبو. ونحن، وفقًا لذلك، نستمع إلى اللغة بهذا الأسلوب، أي إننا ندعها تقول قولًا ما لنا، وبغض النظر عن الأسلوب الذي نستمع به، فكلما استمعنا إلى شيء **ندع شيئًا ما يقال لنا**، وجميع ضروب الإدراك الذهني والحسي يتضمنها هذا الفعل سلفًا. وعندما نتكلم، كما يحدث عند استماعنا إلى اللغة، نقول مرة أخرى القول الذي استمعنا إليه. ونحن ندع صوته الخالي من رنين الألفاظ يأتينا، ثم إذا بنا نطلب رنين الصوت الذي لا يزال مُحْتَفَظًا به لنا، ونحاول الظفر به ونستدعيه.
>
> («الطريق إلى اللغة»، في **على الطريق إلى اللغة**، ص١٢٣–١٢٤)

الاختلاف الرئيسي بين هذه الترجمة (١٩٧١م) وترجمة كريل (١٩٩٣م) ينحصر في معنى الكلمة الألمانية *Aufriss* إذ نجد أن ترجمة «هيرتس» و«ستامباو» تقول: «إنه قول يسود البناء الخاص باللغة» بحيث تقصر معنى *Aufriss* على البناء (أو الهيكل أو الشكل العام) الخاص باللغة، وأما كريل فيقول: «إنه قول يسود البناء المنصدع في جوهر اللغة» وفيما يلي العبارتان بالإنجليزية:

[… unspoken saying which pervades the design (Aufriss) of language (Sprachwesen)] (1971)

[… unspoken saying that permeates the rift-design in the essence of language] (1993)

فإذا رجعنا إلى كلام هايديجر نفسه عن هذه الكلمة (*Aufriss*) وجدناه يقول في هذا النص نفسه:

> «فلنطلق على الوحدة في جوهر اللغة التي نسعى إليها تعبير *Aufriss*، والمعروف أن Riss [أي صَدْع] هي كلمة *ritzen* نفسها [يحفر، ينحت، يشق] وكثيرًا ما نمر بكلمة *Riss* بالدلالة التي تخفض من قدر الموصوف بها، فلها معنى سلبي، مثل الإشارة إلى شرخ في الجدار، والفلاحون الذين يتكلمون اليوم عن حرث الأرض يشيرون إلى شق التربة بأخاديد، ولا يزالون يستعملون الفعل *aufreissen* أو *umreissen* [بمعنى يمزق أو يقطع أو يقلب] أي إنهم يشقون بطن الحقل حتى يبذروا البذور ويتسببوا في النماء. وهكذا فإن البناء المقسوم يمثل مجموع الصفات في نوع الرسم الذي يتغلغل فيما انفتح وتحرر باللغة. والبناء المنصدع صورة لجوهر اللغة، فهو البناء الذي يلتحم فيه قسما البيان التحامًا محكمًا، فالقسم الأول هو القسم الذي تتحكم فيه مادة القول في الناطقين بها، وكلامهم يتحكم في القول بجزأيه المنطوق وغير المنطوق.»
>
> (الطريق إلى اللغة، في **الكتابات الأساسية**، ص٤٠٧–٤٠٨)

الصَّدْعُ والوَحْدَة

ويشرح هايديجر المقصود بهذا الصدع أو الانقسام الذي لا يظهر إلا عند تحليل الكلام المنطوق، ولكنه موجود ومنه تخرج دلالة الكلام بصورتيه المنطوقة وغير المنطوقة، وهو يُعَرِّفُ تأثير هذا الصدع بأنه يؤدي إلى الالتحام مثلما يقول في مقاله عن «أصل العمل الفني» إن الانقسام بين الأرض والعالم، نتيجة الصراع بينهما، على نحو ما شرحت آنفًا في الفصل السابق، يؤدي إلى تلاحم في مرحلة لاحقة حيث يتحول الانقسام، الذي يسميه هايديجر «صَدْعًا» إلى وجود تبرز فيه الحقيقة أي قوة العمل الفني. يقول هايديجر:

> ليس الصراع صَدْعًا (rift) [*Riss*] ... بل إنه الصلة الحميمة التي ينتمي بها الخصوم بعضهم إلى البعض، وينقل هذا الصدع الخصوم إلى منبع وحدتهم بفضل أساسهم المشترك. إنه هيكل أساسي، أو شكل بالخطوط العريضة ...

ولا يؤدي هذا الصدع إلى افتراق الخصوم بعضهم عن البعض، بل إنه يأتي بما يمنع القياس والحدود في داخل شكله العام.

(«أصول العمل الفني»، ترجمة هوفستادتر، ١٩٧١م، ص٦٣)

وعندما نشر كريل هذه الترجمة في **الكتابات الأساسية لهايديجر** (١٩٩٣م، ٢٠٠٨م) (ص١٤٣–٢١٢) أضاف هذه الحاشية تعليقًا على العبارات الواردة آنفًا:

تعني *der Riss* باللغة الألمانية الشق أو التمزق أو التهتك أو الفلق أو الصدع، ولكنها تعني أيضًا خطة أو تصميم رسم هندسي. والفعل *reissen* الذي اشتق الاسم منه يرادف الكلمة الإنجليزية «الكتابة». ومعنى *der Riss* الحرف الذي يُحفر أو يُنقش أو أية علامة مشابهة. وهايديجر يستخدم سلسلة من الألفاظ *Abriss, Aufriss, Umriss* وخصوصًا *Grundriss* للإيحاء بأن الصدع القائم بين العالم والأرض تخرج منه صورة عامة، أو خطوط عريضة، أو شكل معين، أو خطة هندسية، أو خطة أساسية. الصدع نص مكتوب. (ص١٨٨).

والكلمات التي يأتي بها كريل بعد الكلمات الألمانية توازي معناها تقريبًا، فالأولى *Abriss* تعني الملخص، والثانية *Aufriss* مناط النزاع هنا قد تعني قطاعًا عموديًّا، والثالثة *umriss* تعني الخطوط العريضة، والأخيرة، كما هو واضح، تعني الخطة الأساسية. والجملة الأخيرة في حاشيته تحمل أكثر من معنى، أحدها «النص المكتوب»، ولكنها قد تعني الأمر الصادر أو القدرة على التحكم، وهو الذي يربط هذه الجملة من خلال دلالة «الأمر» (writ) بالجملة الأخيرة التي ترجمت فيها الفعل enjoin (بمعنى يأمر أو يحث) بالفعل «يتحكم» نشدانًا للمعنى المقصود — وهكذا نرى أن كريل يقبل ترجمة هوفستادتر لكلمة *Aufriss* بكلمة الصدع (rift) عندما يتولى بنفسه ترجمة «الطريق إلى اللغة» فيضيف كلمة rift إلى design؛ ولكنه يكاد ينكر وجود الصدع مؤكدًا المعنى الآخر للكلمة، عندما يتولى تحرير نص هوفستادتر، وهو في الحالين يرجع صدى ما يقوله هايديجر ويجد له المبررات اللغوية اللازمة. ومن ناحية أخرى فإن «هيرتس وستامباو» لم يخطئا حين حذفا دلالة الصدع من *Aufriss* ما دامت الكلمة تسمح باعتبارها شكلًا معينًا أو تصميمًا هندسيًّا. وإذا اشتكى القارئ من هذا الإسهاب

في الشرح فيكفي أن أُذكِّره بما قلته في الصفحة الثالثة من الفصل الأول، أي إن فهم هايديجر يتوقف على فهم مصطلحاته التي يعيد النظر في دلالاتها من مقال إلى مقال، وخصوصًا ما بين مرحلته الأولى ومرحلته الأخيرة أي التي تبدأ بعد عام ١٩٣٥م. وأعود الآن إلى قضية اللغة والوجود عنده.

التكلم والاستماع

ولأبدأ باقتطاف بعض أقوال الفيلسوف المعاصر مايكل دميت (Dummett) في كتابه **أصول الفلسفة التحليلية** (١٩٩٤م) الذي يبين أن ما يسمى «الفلسفة التحليلية» تقوم على أساس اعتقادين، أولهما «الاعتقاد بإمكان التوصل إلى فهم فلسفي للفكر من خلال الفهم الفلسفي لِلُّغة، والثاني أنه لا يمكن الحصول على تفسير شامل إلا من هذا الطريق» (ص٤)، فالفيلسوف التحليلي يعتمد على اللغة في محاولة الفهم الفلسفي لأي شيء، وهو ما أدى إلى بروز أهمية الفلسفة اللغوية في مجال الفلسفة المعاصرة، واحتلالها موقعًا رئيسيًّا في الفكر الحديث، على عكس ما حدث في دراسات الترجمة، إذ انتقل دارسو الترجمة التي كانت تعتبر نشاطًا لغويًّا في المقام الأول إلى دراسة الثقافة، بعد أن ثبت للباحثين أن المدخل اللغوي المحض يظل ناقصًا من دون الإطار الثقافي لكل لغة من اللغات، خصوصًا بعد انقشاع الوهم الذي كان يسيطر على دارسي الترجمة القدماء، بل واتخذ أخيرًا شكلًا «شبه علمي» يزعم وحدة اللغات البشرية، استنادًا إلى وهم آخر وهو وحدة الفكر البشري، فقد أصبح الفكر الحديث يؤمن بالخصوصية الثقافية لكل لغة، ويبدأ لا من النص الملفوظ بل من الفكر الذي يغذوه، وربما انتهى إليه أيضًا، وذلك ما أسمته سوزان باسنت «التحول إلى الثقافة»، على غرار ما يوصف الاتجاه المذكور في الفلسفة بأنه «التحول إلى اللغة»، وأظن أن الخلاف حول بعض مصطلحات هايديجر يثبت هذا وذاك جميعًا.

ولكن هايديجر ليس من فلاسفة التحليل اللغوي، فالفيلسوف التحليلي يحاول أن يتعرف على بناء حالاتنا الفكرية والنفسية ومواقفنا العملية من طريق دراسة الأبنية المنطقية للُّغة، وأما هايديجر فيحاول أن يتعرف على الدور الذي تلعبه اللغات المختلفة في إنشاء أساليب وجود مختلفة في العالم، فاهتمامه الأول باللغة يتمثل في أسلوب تأثير اللغة في فهم كل فرد لذاته ولعالمه، وكما ذكر في المقتطف الذي أوردته آنفًا، يؤكد

هايديجر أن هذا الفهم ينبغي أن يسبق استعمالنا للغة. ويضرب راذول مثلًا (ص٩٠) يوضح ما يعنيه هايديجر بذلك، قائلًا: إنني إذا طلبت منك أن تنظر من الشباك وأن تصف ما ترى، فسوف تركز على بعض ملامح المشهد ثم تبدأ الوصف، وهكذا فأنت تستجيب بالكلام «للعالم» الذي يقدم نفسه إليك باعتباره شيئًا يمكن الكلام عنه، أي يمكن ترجمته إلى ألفاظ. وكما يقول هايديجر: نحن نتكلم من خلال اللغة، أي نستعمل لغة موجودة، كنا سمعناها، وحفظنا ألفاظها غير المنطوقة في داخلنا، وعندما رأينا المشهد بحثنا عن الألفاظ التي نريدها والأصوات التي تتفق مع ما نرغبه (انظر الجمل الثلاث الأخيرة في الفقرة الأولى من المقتطف أعلاه).

وعندما نشترك في محادثة ما، فإننا أيضًا نستمع، وإن يكن الاستماع آنيًّا هنا، ونعتمد عليه في انتقاء الألفاظ التي نستخدمها في الحوار، فكأنما جاءتنا هذه الكلمات طواعية. ولكن حتى حين نخفق في اختيار الكلمات «المناسبة» فإننا نجد أن أذهاننا أصبحت مسرحًا لألفاظ كثيرة متضاربة، ونحن نستمع إليها، شئنا أم أبينا، في محاولة للتصالح مع الكلمات المستعصية، فالتكلم، كما يقول هايديجر، «فعل» لا يرتبط بنوايانا الخاصة، فهو نشاط لغوي مستقل، عوامله ما تعلمناه من اللغة وما سمعناه ونسمعه من الألفاظ، ولهذا يقول هايديجر: إن الاستماع إلى اللغة هو اللغة الأصلية، أو ما يسميه جوهر اللغة (*Wesen der Sprache*) وإن كان يستخدم في الفقرة المقتطفة أعلاه تعبير «الجوهر اللغوي» (*Sprachewesen*).

وأظن أن هذه الفكرة تحتاج إلى المزيد من الإيضاح بمثال لا أنساه: كنت أشاهد فيلمًا في إحدى دور السينما في لندن أثناء إقامتي للدراسة فيها، وكان فيلمًا فكاهيًّا يعتمد على التلاعب بالألفاظ، وهو نوع أحبه بصفة خاصة، وكان الجمهور سعيدًا، والناس تضحك، حين التفت إليَّ الرجل الجالس بجواري وعلى فمه ابتسامة واسعة ومنظره يدل على أنه شِبه أُمي، وقال لي بلهجة بلهاء good show وأتبعها بقهقهة. وعلى الفور بدأت أحدس أن عالم هذا الرجل بسيط، وأن لغته محدودة، وأن تذوقه للتراكيب اللغوية الفكهة ينحصر فيما يراه من بلاهة يصطنعها الممثلون لإضحاك العامة. وكنت أختلس النظر إليه طوال الفيلم لأتيقن من صدق حدسي، فالذي نطق به «لغة» محدودة، وهي تتكلم قائلة: إن فهمه لذاته محدود، وفهمه للعالم يحصره ما بين الحسن والسيئ، وطبقًا لما يقوله هايديجر، لم يستمع هذا الرجل إلى اللغة الحافلة بالمعاني الدقيقة التي

كان يمكن (إذا استمع إليها واستوعبها) أن ترتفع بمستوى حكمه ونوع حكمه على التلاعب بالألفاظ، إذ لم يوثر ذلك فيه بقدر ما أثرت فيه حركات الممثلين.

ولأتخذن من هذا المثال نقطة انطلاق إلى ما يعنيه هايديجر بالتكلم وبالقول، وبالتمييز بينهما، وهذا أمر يسير ولا يحتاج إلى «تفلسف»، ولكن الذي يحتاج إليه شرح قول هايديجر: إن «القول أساس التكلم» وأنا استخدم اللفظ الأخير بدلًا من الكلام؛ لأن هايديجر يؤكد أهمية اختلافهما، فالكلام قد يعني ما يقال وقد يعني التكلم (فأنت تقول: بدأ فلان الكلام فأسكته الجمهور)؛ ولكن التكلم كلمة تشير إلى فعل الكلام بصورة قاطعة، وكل تكلم يؤدي إلى قول شيء، ولكن قول الأشياء ينم على وعي معين بالعالم وبالذات الناطقة، أي إن القول يصبح أسلوب تحديد نوع الوجود البشري، ولكنه لا يكون أثناء التكلم بل قبله. وهذا هو جوهر ما يريدنا هايديجر أن نفهمه من كلامه، فالقول عنده كلام استمعنا إليه واختزنَّاه، بل ونختزن جرسه أيضًا. والقول الذي قاله المتفرج عن الفيلم في المثال الذي ضربته قول يشي بمفهومه لبناء وجوده وبناء العالم الذي يعيش فيه. لقد قال ما يوازي بالعامية المصرية «فيلم حلو» أو «فيلم كويس» وهذا القول عند هايديجر سابق لنطقه بعبارته، أي سابق لتكلمه، ومن ثم فهو يسميه «اللغة الصامتة»، وهكذا يصل هايديجر إلى ما يسميه «جوهر اللغة»، مستخدمًا الاسم «جوهر» فعلًا، كأن نقول بالعربية «يجوهر»، وهذا غريب ولكنه طبع هايديجر.

جَوْهَرَ يُجَوْهِرُ

وهنا أيضًا نجد أن هايديجر يغير من معاني مصطلحاته، وبذلك يضيف صعوبة أخرى إلى صعوبة أسلوبه. فأما المصطلح الذي أعنيه فهو «الجوهر» (essence) فقد درجنا في التقاليد الفلسفية على اعتبار أن «الجوهر» هو الخصيصة الأساسية التي تحدد ماهية الشيء، و«الماهية» مصدرٌ صناعي من «ما هو» أو «ما هي» (what it is) (quiddity) أو قل: إنه المفهوم الذي ما إن يذكر حتى نعرف ما هو أو الذي يساعدنا على معرفة ماهية الشيء. فكل شيء له صفات متعددة، بعضها «جوهري» (essential) وبعضها عارض أو عرضي (accidental)، والصفة الجوهرية ملازمة للشيء وتحل فيه دائمًا (immanent) والصفات العارضة تختلف باختلاف استعمالات الشيء أو السياقات التي يدخل فيها (contingent). أما هايديجر فيقول: إن جوهر أي شيء تحدده أهميته لنا، أي يقوم على علاقتنا به لا على خصائص موضوعية فيه، ومن ثم فالفعل «يجوهر» (to essence)

عنده يعني إبراز جوهر أي شيء بهذا المعنى، أي مدى أهميته لنا، وهكذا «فالجوهر» عنده هو ما يحدد علاقتنا الصحيحة بأي شيء وبالأشياء المتصلة به، قائلًا:

> حين نقول «إنه تجوهر» كنا نعنى أن الشيء أصبح حاضرًا، وأن له أهمية دائمة لنا، وأنه يأتينا ويقصدنا ويشغلنا. فالجوهر المقصود بهذه النظرية يحدد ما هو دائم وما يهمنا في كل شيء لأنه يتحرك وينتقل نحو كل شيء.
>
> (**في الطريق إلى اللغة**، ١٩٧١م، ص١٩٠)

ومعنى هذا أننا لا نستطيع الحكم على مدى «جوهرية» الشيء إلا إذا حددنا موقفنا من الدنيا وعرفنا على وجه اليقين ما يعتبر مهمًّا لنا ويعنينا، وطرحنا جانبًا ما تقل أهميته أو ما لا يعنينا، لأن الجوهر في نظر هايديجر عامل يتيح «لنمط معين من الكائنات ... أن تعلو على غيرها» (**مسائل أساسية في الفلسفة**، ص١١٢) لأنه يحثنا على انتهاج سلوك معين واتخاذ مواقف معينة من عالمنا.

وهكذا فإذا اختلف عالم المرء اختلف ما يراه جوهريًّا وفق تعريف هايديجر، وهذا يؤكد اختلاف مفهوم هايديجر للجوهر عما ورثناه، أي إنه لا يختلف فقط باختلاف موقف المرء من الدنيا بل أيضًا باختلاف **الثقافة** التي تحدد طبيعة عالم كل إنسان، فإذا طبقنا هذا على اللغة، موضوعنا الأساسي، وجدنا شيئًا غريبًا كل الغرابة، إذ يعتمد هايديجر على استعمال كلمة جوهر اسمًا وفعلًا في آن واحد، للإشارة إما إلى «جوهر اللغة»؛ أي الخصيصة التي تحدد ماهية اللغة، وإما إلى ما تجعله اللغة جوهريًّا، أي ما «تجوهره» اللغة. ولنستبدل الكلام باللغة حتى نأتي بمثال عربي لما يقوله هايديجر، فإنك إذا قلت: «جوهر الكلام» وكانت جوهر مرفوعة على الابتداء، كنت تقصد المعنى الأول، وإذا اعتبرتها فعلًا (جَوهَرَ يُجَوهِر جَوهَرَةً) كان الكلام فاعلًا ولك أن تأتي له بمفعول به. أي جَوْهَرَ الكلامُ فلانًا أي أصبح مهمًّا له متعلقًا به، ولك بطبيعة الحال أن تعتبر الكلامَ مفعولًا به لفاعل مستتر (جَوْهَرَ فلانٌ الكلامَ) أي جعله مهمًّا له ويعنيه أكثر من غيره، فاعتبار essence فعلًا يتيح التلاعب بمعنى الكلمة، وهذا هو ما يريدنا هايديجر أن ندركه باعتباره خاصًّا به، «فجوهرة» اللغة لنا تعني أن اللغة توجهنا إلى الأشياء التي نهتم بها بأسلوبها الخاص، بحيث تشق لنا طرقًا نسير فيها وسط الكائنات، وبحيث يؤثر بعض الكائنات في بعض وفق دلالة تلك اللغة، محققة وجودها المتفرد طبقًا لفعل «الجوهرة» من جانب اللغة.

اللغة الجوهرية (الأصلية) واللغة العادية

يميز هايديجر بين اللغة الجوهرية أو الأصلية (essential or originary) التي وصفناها في آخر الفقرة السابقة، وهي التي تمنحنا أعمق إحساس جوهري بوجود العالم، وبين لغتنا العادية في الحياة اليومية التي نستخدمها في التواصل حول الأشياء الموجودة في العالم. أما اللغة الأصلية فهي بلا أصوات، أي إنها تقول ما تقوله عن العالم بلا ألفاظ، على عكس اللغة العادية التي لا تستخدم إلا الألفاظ، واللغة الأصلية تبين لنا ما يهمنا وما لا يهمنا عن الأشياء، وترينا كيفية ترتيب الأشياء مع بعضها البعض، وأما اللغة العادية فتمكننا من التعبير عن الحقائق التي تراها اللغة الأصلية، واللغة الأصلية تتكلم من خلال تحديد موقفنا من العالم، وهو ما يسمح لنا بأن نشاهد العالم في صور منتظمة **ومنظمة** وفق أسلوب وجود خاص، حسبما يقول راذول الذي يضيف قائلًا:

> ومن ثم فإن كل شيء يكتسب جوهرًا خاصًّا به، بحيث يصبح ذا أهمية لنا ويتحكم في استجابتنا له بطرائق خاصة. وحين نشترك في توجه معين للعالم مع غيرنا، فنحن نتواصل باستخدام كلمات اللغة العادية، لأن جَوْهَرَةَ اللغة الأصلية [أي إكسابها طابعًا جوهريًّا] يؤدي إلى إبراز بعض ملامح العالم دون غيرها لنا، بحيث نرى جميعًا هذه الملامح نفسها، وبحيث تستولي على انتباهنا، كما يؤدي ذلك إلى السماح لها بأن تصبح موضع تركيزنا. أي إننا نشترك في لغة أصلية عندما يعبر العالم عن نفسه بالأسلوب نفسه لنا، وعندما «نستمع إلى اللغة»، وعندما «ندعها تقول لنا قولًا ما». ونحن نقوم بأداء أدوار لغوية تستجيب بالنهج الصحيح لأسلوب الإفصاح عن العالم، عندما «ندع صوتها الخالي من رنين الألفاظ يأتينا، ثم إذا بنا نطلب رنين الصوت الذي لا يزال مُحْتَفَظًا به لنا، ونحاول الظفر به ونستدعيه.»
>
> (راذول، ٢٠٠٦م، ٩٤–٩٥)

ولكن ما معنى كلام اللغة الأصلية لنا من دون ألفاظ؟ وكيف يتسنى لها تنظيم العالم في غضون ذلك؟ الجواب: إن هذه اللغة تتكلم بمعنى أنها تضعنا في الحالة النفسية المناسبة لإدراك العالم، ويضرب هايديجر مثالًا لها من خبرته في بواكير الصبا،

في مقال يصفه رازدول بأنه جميل ومغمور عنوانه «سر برج أجراس الكنيسة» (*Vom Geheimnis des Glockenturms*) نشر في كتابه المسمى **من الخبرة إلى الفكر** (*Aus der Erfahrung des Denkens*) (انظر ص١٠٦ عاليه). ويحكي نشأته في أحضان الكاثوليكية وارتباط حياته بدقات النواقيس التي كانت تنظم أوقات حياته، ويقول رازدول: إن هايديجر ظل، حتى بعد أن ترك الكاثوليكية، يحاضر في شبابه عن الظاهراتية الدينية والميتافيزيقا، وإنه كان كثيرًا ما يعود في سنوات النضج إلى الإحساس بوجود الله، وينتقل من ذلك إلى أن يقول:

> إذن فإن اللغة التي يتحدث هايديجر عنها شيء يكلمنا «**قبل** أن نتكلم». ونحن نتكلم لأن اللغة تملكنا بمعنى أننا نتخذ أسلوبًا خاصًّا في النظر إلى الأشياء وإلى مناطق العالم. فعندما أتكلم لغة ما، حسبما يقول هايديجر — أو بالأحرى عندما «تتكلمني» اللغة — فإن بعض الأشياء المحددة يمكن أن تُظْهِرَ لي أنفسها باعتبارها ذوات معنًى خاص، وأهمية محددة، وعلاقة معينة بعالمي، وقد كتب هايديجر يقول: «جوهر اللغة يصبح جوهريًّا حقًّا حيث توجد باعتبارها قوة تشكيل للعالم، أي حيث تنشئ وجود الكائنات مقدمًا وتدرجها في سياق متكامل» (**المنطق باعتباره مسألة جوهر اللغة**، ص١٧١). فعلى سبيل المثال نجد أن المسيحيين في القرون الوسطى كانوا يسكنون عالمًا مختلفًا عن عالم هواة التكنولوجيا المحدثين، ومن ثم فقد كانت اللغة الأصلية للأوائل تختلف عن اللغة الأصلية للأواخر، ومعنى هذا أن اللغة العادية تختلف أيضًا عند كل فريق، فكلمة «الذهب» تشير عند المسيحي القروسطي إلى شيء يختلف عما تشير إليه عند صاحب التكنولوجيا، «فالذهب» عند الأخير اسم لمورد طبيعي بالغ النفع، و«الذهب» عند القروسطي معدن شريف لا يمسه الفساد.
>
> (رازدول، **كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠٠٦م، ص٩٧)

بين الشعر والنثر

كانت نقطة انطلاق هذا الفصل تساؤلنا المنطقي عما يعنيه هايديجر بأن «اللغة منزل الوجود»، ومن ثم غدونا نبحث فيما عساه يربط اللغة بالوجود، من بعد رفض المذهب الديكارتي لربط التفكير بالوجود بسبب ما يوحي به من عزل للذات المفكرة، واستبعاد

لعوامل تشكيل الفكر نفسه مثل التاريخ والتقاليد والأعراف، ثم عرضنا لتصور هايديجر عن وجود «صدع» يفصل (ويصل في الوقت نفسه) بين اللغة المنطوقة واللغة المسموعة، وذكرنا اختلاف الشراح في تصور هذا الصدع الذي يشبه الصراع بين الأرض والعالم، والذي تَبرُز الحقيقةُ أو تتكشف من خلاله، وكيف أن المرء يدرك «وجوده» فيه بفضل التحام اللغة المنطوقة باللغة المسموعة (الجوهرية)، ثم ركزنا على مناقشة هذه اللغة الجوهرية الصامتة وكيف أنها تتحكم في وعي انتماء الإنسان إلى عالمه، وكيف تملي ما تقوله اللغة العادية، فإذا بنا من جديد نواجه الصورة الاستعارية عن كون اللغة منزل الوجود، فهي استعارية نقبلها من الشاعر لا من الناثر، ومن ثم فنحن نتساءل الآن عن سر تعبيره الشعري، ومن ثم عن دلالة ذلك التعبير في إطار نظرة هايديجر العامة إلى اللغة **والوجود**. وسوف ألخص هذه النظرة في ملاحظات محدودة:

(١) يرفض هايديجر أي تصور للغة باعتبارها بنيانًا ثابتًا لا زمنيًّا، إلا إن كانت لغة ميتة (كاللاتينية)؛ فاللغة في نظره كائن حي، وشواهد حياته كثيرة، على رأسها تغير معاني الألفاظ، وهو التغير الذي يؤكد خطأ معادلتها بالنظم الرمزية أو الرقمية.

(٢) يقول هايديجر: إن الشعر جزء لا يتجزأ من اللغة البشرية، لا انحرافًا عنها، والاستعارة التي يستخدمها لإيضاح فكرته عبارة تكشف عن الفكر الإنساني الذي يستطيع أن يشهد وجود شيء من خلال وجود شيء آخر، فالاستعارات ذات قدرة على توليد المزيد من الإمكانيات المتاحة لوعي المرء بوجوده. يقول هايديجر في كتابه **تاريخ مفهوم الزمن** (١٩٢٥م): إن اللغة العادية تتضمن كلمات ذوات معانٍ أصيلة ومبتدعة نسبية، وألفاظًا مخترعة لنقل هذه المعاني، ولكن ما إن يعبر المرء عن هذه المعاني الجديدة حتى تصبح جزءًا من اللغة العادية التي تنتمي للجميع. وإمكانيات دخول هذه الكلمات والمعاني سياق كلامنا المعتاد قائمة، أعني دخولها «الخطاب، وخصوصًا الشعر، إذ إنها تستطيع أن تتسبب في إطلاق **إمكانيات جديدة** للوجود أمام الحضور» (ص٢٧٢).

ويقول بولت في كتابه **هايديجر: مقدمة** (١٩٩٩م): إن هايديجر لا يرى أن الشعر مجرد مصدر متعة جمالية من نوع خاص، بل قوة تستطيع الكشف عن عالمنا

وتغيير شكل وجودنا. والشعر بلا شك أقل **شيوعًا** من النثر العادي؛ ولكن ذلك لا يمنع من كونه ذا طابع أساسي، واللغة الشعرية أساسية؛ لأنها، كما يقول هايديجر: «تمثل الظهور الأوَّلي في صورة ألفاظ، والصيرورة التي أميط عنها اللثام، والكينونة باعتبارها «وجودًا-في-العالم».» (**المشكلات الأساسية للظاهراتية**، ص١٧١–١٧٢)، ويضيف هايديجر قولًا جديرًا بالنظر فيه، وهو: إن «الكلام اليومي العاطل» صورة شاحبة معتمة من «المعاني الخلاقة» التي نجدها في الشعر.

ويضيف بولت: إن «هذه النظرة إلى الشعر تتفق اتفاقًا تامًّا مع فهم هايديجر للأصالة والتاريخ، فاللحظات المضيئة الخلاقة قليلة في حياة الفرد وتاريخ أي شعب من الشعوب، والباقي غير أصيل ومستعار من غيره» (بولت، **هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١٧٧).

لكنني أود أن أنظر إلى مقولة هايديجر عن كون اللغة منزلًا للوجود من زاوية مألوفة لنا، دارسي الأدب، وأكثر من مألوفة لدارسي اللغة والفلسفة، وهي لغة المجاز، ومن ثم فأنا أعتمد هنا على محاضرة بعنوان **البناء الإقامة الفكر** (*Bauen Wohnen Denken*) ألقاها هايديجر عام ١٩٥١م وترجمها ألبرت هوفستادتر، ونشرها في كتاب من تأليف هايديجر عنوانه **الشعر واللغة والفكر** عام ١٩٧١م في نيويورك (ص١٤٥–١٦١). والمحاضرة تنتمي إلى التوجه الجديد عند هايديجر للنظر في الاتجاه التكنولوجي للعالم، وفي مكانة الشعر التي يمكن أن تنقذ الإنسان من الخضوع لسيطرة الآلة، ولا يملك المرء إلا أن يتذكر أن هايديجر هنا يكاد يكرر ما حذر منه ماثيو أرنولد قبل ما يقرب من مائة عام حين قال: إن «الإيمان بالآلات هو الخطر المحدق بنا»، وأرنولد كما نعرف كان شاعرًا وناقدًا إلى جانب عمله بالتربية والتعليم، وكان يشهد ثمار الثورة الصناعية والازدهار العلمي الذي بلغ أوجه في أواسط القرن التاسع عشر وأواخره، وكان يمثل المقاومة «الشعرية» الطبيعية للازدهار المادي في العصر الفكتوري، ويحس بالخطر الذي يتهدد الحياة الروحية الخصبة التي ورثها من جيل الرومانسيين الذي شهد مولده وكان ينتهي بوفاته عام ١٨٨٨م (العام الذي ولد فيه ت. س. إليوت). وأما هايديجر الذي ولد عام ١٨٨٩م وشهد عقد نهاية القرن الذي كان يتميز بالانحلال الفكري والفني، فقد تشرَّب روح الرومانسية الألمانية في صباه، ولم يكن مثل أرنولد داعية للحياة الروحية من باب الدين بل كان داعية للفكر الإنساني الحر من باب «الوجود» الذي ارتبط في ذهنه بالمذهب الإنساني. والكتاب الذي ترجمه هوفستادتر يتضمن محاضرتين أُخرَيَين،

الأولى بعنوان «الشيء»، والثانية بعنوان «للإنسان مسكن شعري»، وهو في هذا الكتاب لا يستعمل اللغة الفلسفية التقنية الخاصة بالبحث العلمي بقدر ما يعتمد فيه على الأسطورة والشعر، وسوف أوجز ملخص هذه المحاضرة القصيرة فيما يلي.

يقول هايديجر: إن تأمل الكلمات الثلاث التي جعلها عنوانًا للمحاضرة يؤدي بنا إلى إدراك معنًى جوهري يفيدنا في فهم الوجود (الصفة المجردة) وعلاقة الإنسان بالأرض والعالم أيضًا (على نحو ما شرحت في فصل سابق). فهو يبدأ بالإشارة إلى أن التصور الحديث للتفكير، من زاوية ميتافيزيقية، يعني أن المرء يستعمل مقدمات تمثل الأشياء، ويقيم بينها علاقات معينة، وأهم مقدمة بديهية تقوم على التمثيل هي «أنا أفكر» بصورها المتعددة؛ مثل (*cogito sum*)، (I think)، (I am) (*ich denke*) (*ich bin*). ويقول: إن لفظ *bin* مثل الإنجليزية be مشتق من الكلمة الهندية الجرمانية *bheu*، مثل اللاتينية *fui* (أي إنني كنت لتوي) واليونانية *phuo* (التي تعني أُولَدُ، أو أَنْمُو أو أُنْشأُ). ثم يقول: إن هذه الكلمات أيضًا تؤدي إلى نشأة الكلمة الألمانية *bauen* أي يبني، مضيفًا أن تعبير ديكارت *ich bin* (أنا موجود) الذي «يطفو» في المجال المحدود لعناصر التفكير، والذي يمثل جميع الأشياء المادية، أصبح عليه أن يبني مُقَامًا في الأرض، أي أن يقيم في مكان ما، لأن المعنى الأصلي لكلمة *bauen* هو *wohnen* أي يستقر ويستوطن قطعة من الأرض، وأن يفلحها ويزرعها، أو يستخرج معادنها، وأن يبني فيها منزلًا أيضًا. وباختصار يقول هايديجر: إن التفكير في البناء والإقامة في مسكن يؤدي إلى تعميق تفكيرنا في معنى الوجود (باعتباره الكينونة). وغني عن البيان أن الأفكار في هذه المحاضرة ترتبط بحديث هايديجر عن «الإقامة» في «رسالة عن المذهب الإنساني» وكتاب **الوجود والزمن**.

ولهذا التلخيص فائدة في إيضاح معنى العبارة التي أصبحت مضرب الأمثال في الغموض: كيف تصبح اللغة منزلًا للوجود؟ هل يعني المنزل مسكن الوجود؟ أي المكان الذي يسكن فيه الإنسان، أم **المأوى** الذي يأوي إليه من غربة؟ أم **المقام** الذي يستقر فيه، ويجده فيه من يطلبه؟ كل هذه الإجابات محتملة، ولكن تحليل هايديجر لفعل الوجود باللغات المنحدرة من الهندية الأوروبية يدل على أن معناه المقصود صورة شعرية تعبر عن معنى لا يستطيع النثر العقلاني تقديمها، فكأن اللغة التي تتكون من أصوات نلفظها ونثبتها على الورق تجسد وجودنا الإنساني بمعنى قدرتنا على الوعي والتفكير، وكأن وجودنا الفكري الذي يميزنا عن الكائنات الصماء وضروب الجماد ينزل فيها

بالدلالة الحقيقية لا المجازية. وقد يقول قائل إنك تعود بهذا إلى مقولة ديكارت عن الفكر الذي يثبت الوجود، ولكن هذا مردود عليه بأن الفكر عند هايديجر ليس طاقة فردية؛ بل طاقة جماعية يغذوها التاريخ وتغذوها التقاليد، وذلك هو الذي دفع تلميذه جادامر إلى بسط القول في معنى الفهم والإصرار على طابعه الحواري.

ويقول بولت تعليقًا على نظرة هايديجر إلى الشعر وطاقاته المديدة:

> إذا كان هايديجر على حق، فإن أشد علاقاتنا أصالةً باللغة علاقة شعرية، وعلينا ألا نستخدم اللغة باعتبارها أداة للتمثيل [أي للرمز أو الإحالة إلى الأشياء]، بل أن نحترمها بصفتها منبعًا حافلًا للكشف الشعري. وكتابات هايديجر بعد **الوجود والزمن** تتجلى فيها هذه النظرة الثاقبة، إذ يقل الطابع التقني ويزداد الطابع الشعري، بل إنه يكتب عن الشعراء، مثل جورج تراكل (Trakl)، ورينر ماريا رِلكه (Rilke)، وستيفان جورج، وقبل الجميع فريدريش هولدرلين. وقد ألقى هايديجر في الثلاثينيات والأربعينيات ثلاث دورات من المحاضرات عن الشعر المركز العسير الفهم الذي كتبه هولدرلين ... والطريف أن هذا الشاعر له عبارة تذكرنا بما يقوله هايديجر وهي: «يقيم الإنسان على الأرض إقامة شعرية».
>
> (بولت، **هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١٧٧–١٧٨)

الفصل الحادي عشر

التكنولوجيا

يقول هايديجر:

> ما التكنولوجيا الحديثة؟ إنها أيضًا كشف ... والكشف الحاكم في التكنولوجيا تَحدٍّ، فهو التحدي الذي يطلب من الطبيعة طلبًا غير معقول، ألا وهو أن تقدم طاقة يمكن استخلاصها وتخزينها بصفتها طاقة. ولكن ألا يَصْدُقُ ذلك على طاحونة الهواء القديمة أيضًا؟ كلا! فإن أشرعتها تدور فعلًا مع الريح؛ أي إنها تُتْرَكُ تمامًا لهبوب الريح، ولكنَّ طاحونة الهواء لا تطلقُ الطاقة من تيارات الهواء حتى تخزنها.
>
> وعلى العكس من ذلك تواجه قطعة من الأرض التحدي المتمثل في إخراج ما في باطنها من الفحم والمعدن الخام. وهكذا تكشف هذه الأرض عن نفسها بصفتها بقعةً تضم منجمًا للفحم، والتربة باعتبارها رواسبَ معدنية. ويختلف الآن مظهر الحقل عما كان عليه عندما كان الفلاح يزرعه وينظمه، أي عندما كان التنظيم لا يزال يعني العناية والصيانة. فعملُ الفلاح لا يتحدى تربة الحقل. فعند بذر البذور كان الفلاح يضعها في رعاية قوى النماء ويسهر على زيادتها. ولكن الذي حدث أن زراعة الحقل نفسها قد وقعت في قبضة تنظيم من نوع آخر، تنظيم **يعتدي** على الطبيعة. وهو يعتدي عليها بمعنى تحديها. فالزراعة اليوم هي التصنيع الآلي للأغذية. ويُعْتَدَى على الهواء اليوم لاستخلاص النيتروجين وعلى الأرض لاستخلاص المعادن الخام، وعلى المعادن الخام لاستخلاص اليورانيوم، على سبيل المثال، ويُعتدى على اليورانيوم لتوليد الطاقة الذرية التي يمكن إطلاقها؛ إما للدمار، أو للأغراض السلمية.

ويعتبر هذا العدوان الذي يَسْتخلصُ بالقوة طاقات الطبيعة إسراعًا بالإنجاز، وله صورتان؛ فالإنجاز العاجل أولًا إطلاقٌ، وثانيًا تعريةٌ. ولكن هذا الإنجاز العاجل مُوَجَّهٌ منذ البداية لتحقيق تقدم شيء آخر، أي مواصلة السعي للحصول على الحد الأقصى من الإنتاج في مقابل الحد الأدنى من النفقات. فالفحم المستخرج من أحد مناطق مناجم الفحم لم يُسْتخلص حتى يكون حاضرًا في أي مكان آخر، بل إنه يُكَدَّسُ في المخازن، أي إنه يصبح جاهزًا عند الطلب، حتى يقدِّمَ دفءَ الشمس المخزون فيه. ويُرغِم دِفْءَ الشمس على الخروج لتوليد الحرارة، وهي التي تُرْغَمُ بدورها على إنتاج البُخَار الذي يؤدي ضغطُه إلى إدارةِ الدواليب التي تتيح استمرار عمل المصنع ...

وهكذا فإن الكشف الحاكم في شتى ضروب التكنولوجيا الحديثة يتخذ طابع العدوان، وهو عدوانٌ بمعنى الاستخراج لشيء بالقوة، وهو تحدٍّ يتخذ صورة إطلاق الطاقة الخبيئة في الطبيعة، وما يُطلقُ منه يتحولُ، وما يتحولُ منه يُخْتَزَنُ، وما يُخْتَزَنُ منه يُوَزَّعُ بدوره، وما يُوَزَّعُ منه يجري تبادلُه بشكل يتجدد إلى الأبد. وهكذا فإن أفعال الإطلاق، والتحويل، والتخزين، والتوزيع والتبادل طرائق كشف، ولكن الكشف نادرًا ما ينتهي وحسب، كلَّا ولا هو يَفِرُّ إلى شيء من المحال تحديده، بل إن الكشف يكشف لذاته عن دروبه الخاصة المنوعة المتقاطعة، من خلال تنظيم مساراتها. وأما هذا التنظيم في ذاته فهو مكفولٌ مأمونٌ في كل مكان، بل إن هذا التنظيم والتأمين يصبحان الخصيصتين الرئيسيتين للكشف الذي يمثل التحدي.

ما نوع إماطة اللثام المذكور إذن، أي ذلك الخاص بنواتج العدوان المشار إليه والذي يقوم بالتحدي؟ إن كل شيء يُؤْمَرُ في كل مكان بأن يكون جاهزًا، وأن يكون حاضرًا وفي متناول اليد، بل يؤمر حتى يكون على استعداد لتلبية أي طلب آخر للانتفاع به. وكل ما يتلقى الأوامر بهذا الأسلوب له موقعه ومكانته. ونحن نسميه «الاحتياطي الدائم». وهذه الكلمة تعبر عن معنى أكبر وله طابع جوهري أكبر من مجرد «المخزون». وتعبير «الاحتياطي الدائم» يتخذ مرتبة العنوان الشامل، إذ يشير إلى الأسلوب الذي يؤدي إلى حضور كل شيء

> خضع للتحدي الكاشف. وكل ما ينتظر (بمعنى كونه جزءًا من الاحتياطي الدائم) يفقد موقعه تُجَاهَنا باعتباره شيئًا.
>
> (هايديجر «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا» في **السؤال المتعلق بالتكنولوجيا ومقالات أخرى**، من ترجمة وليم لافيت، ١٩٧٧م، وفي **الكتابات الأساسية** ٣١١–٣٤١ والنص المقتطف من ص٣٢٠–٣٢٢، والمقتطفات في الشرح التالي من هذه الطبعة للمترجم نفسه، ٢٠٠٨م).

من الطبيعي أن ينزعج إنسان ذو حساسية خاصة، زاد منها حبه «للطبيعة» التي نشأ في أحضانها، وصفا فكرُه أولًا بسبب النشأة الدينية، ثم تعمق بقراءة الفلاسفة القدماء، وازدادت ذائقته الفنية رهافة بقراءة الشعراء، أقول من الطبيعي أن ينزعج حين يشهد التحول في الحياة من حوله إلى التكنولوجيا التي واكبت العلوم الطبيعية وازدهرت مع نشأة المدن والاتجاه الصناعي الذي كان لازمًا لتطور القوة الحربية التي تغيرت صورتها بسبب هذه التكنولوجيا، وفقدت العنصر الإنساني الذي كان ملازمًا للقتال و«النزال» في العصور الماضية. وكان الشاعر «الرومانسي» وردزورث من أوائل من أبدوا انزعاجهم عندما أُنشئت السكك الحديدية في بريطانيا في النصف الأول من القرن العشرين، وشاهد القاطرة البخارية وهي تنفث دخان الفحم وبخار الماء في الجو، فكتب يحذر من السماح بمد السكك الحديدية التي «تنتهك صفاء الطبيعة ونقاءها» إلى حي البحيرات في الشمال حيث يقيم، ولكن قوى «التقدم» قهرته، وانتصرت «التكنولوجيا»، بل وازدادت سطوتها حتى قبل أن يرحل عن الدنيا عام ١٨٥٠م، فتحول وجه الحياة في إنجلترا تحولًا لا راد له، وهو الذي صوره الروائيون أبرع تصوير، وخصوصًا تشارلز ديكنز الذي يعرفه القراء العرب، وإن لم يترجم من أعماله إلا القليل، بسبب اقتباس بعض رواياته للسينما الأجنبية، واقتباس بعض هذه الأفلام في السينما العربية.

معنى النظرة الفلسفية

ترانا إذن نعالج قضية اجتماعية أو تاريخية أكثر من كونها قضية فلسفية؟ السؤال مهم وإجابته قد تصعب على الكثير من القراء الذين اعتادوا الإشارة إلى الدراسات الإنسانية المتخصصة الحديثة من دون أن يدركوا أنها دراسات متفرعة من النظرة الفلسفية العامة قبل أن يؤدي مسارها العلمي إلى هذا التفرع، ومن ثم إلى التخصص الذي يمثل

صورًا من الدرس الفلسفي الذي يفرض التمييز بين الفروع بسبب تنوع المادة المدروسة بتفاصيلها الكثيرة. فدراسة المجتمع الصناعي تنتمي إلى علم الاجتماع العام (الذي أصبح علومًا أشد تخصصًا) وتاريخ نشأته ينتمي إلى التاريخ (الذي تفرع إلى علوم متخصصة أيضًا) ولكن الدراستين معًا تشتركان في مدخل فلسفي واحد، ألا وهو دراسة الإنسان من وجهتي النظر المذكورتين جميعًا إلى جانب دراسة **الفكر** الذي يغذوهما، والفكر الذي جاء به المجتمع الصناعي وتطور هذا الفكر تاريخيًّا، والمثال الحاضر على ذلك درس دور التكنولوجيا في حياة الإنسان من منظور أعمق وأشمل من التفاصيل الواقعية والتاريخية، ولدينا الحالة التي ذكرتها لتوي، حالة الشاعر وردزورث الذي يمثل موقفه الفكري تناقضًا غريبًا بين «شعر الطبيعة» الحافل بالقيم الإنسانية (ودعوة الحرية التي جعلته يهاجم احتلال نابليون لبعض البلدان الأوروبية) وبين البكاء على «فقدان المستعمرات الأمريكية» في الوقت نفسه، ربما مثل هايديجر الذي كان يؤمن بالطبيعة والحرية والمسئولية، ولم يمنعه ذلك من الانضمام إلى النازية بكل ما نعرفه عن شرورها، فإذا قال قائل: إن التكنولوجيا محايدة نظريًّا؛ لأنها تهيئ للإنسان حياة أيسر وأغنى وأهنأ، كان لنا أن نتساءل أولًا عن الثمن الذي يدفعه الإنسان لقاء هذه التكنولوجيا، وثانيًا عمَّن — أي عن أي طائفة من البشر — توفر التكنولوجيا لهم هذه الحياة الناعمة؟ إن هذين السؤالين قد يتصلان في تفاصيلهما بالمجتمع الصناعي ونشأته وتطوره، ولكنهما حين يبتعدان عن التفاصيل التقنية ويركزان على ما حدث أو يحدث للإنسان نتيجة هذا التطور أو «التقدم» يصبحان أسئلة فلسفية، فمنهما ينبع السؤال عن **فكر** أبناء عصر التكنولوجيا، وعصر الإلكترونيات الأحدث، وعن تجليات هذا الفكر في سلوك الإنسان. والتساؤل عن الفكر والمعرفة والأخلاق تساؤلٌ فلسفي ما زالت لغتنا تحمل آثاره وتدل عليه، فالمتخصص في الفروع الحديثة المذكورة يحصل على درجة الدكتوراه في فلسفة العلم أي يصبح *Philosophiae Doctor* وهو المختصر (Ph.D.) وهي العلوم التي أطلق ديلثي (Dilthey) عليها في القرن التاسع عشر اسم *Geisteswissenschaften* وكان جون ستيوارت مل (Mill) يسميها العلوم الخلقية (moral sciences) ثم أسماها الفرنسيون العلوم الإنسانية، وحاكاهم الإنجليز أو أطلقوا عليها اسمًا أعم وهو الإنسانيات (The Humanities).

ذكرت من قبل أن هايديجر نشأ في جو يبشر أو ينذر بتحول غير مسبوق في حياة الإنسان، ولم يكن حتى فترة التحول — أي اعتبارًا من عام ١٩٣٥م — يشارك في الحياة العامة بالمعنى المفهوم؛ إذ استطاع بتركيزه على دراسة الفلسفة أن يَخْتَطَّ لنفسه

نهجًا فكريًّا «تجريديًّا» يستطيع الفرار إليه مثلما كان وردزورث «يفر» إلى «الطبيعة» من قسوة عمه أو غلظته وإحساسه باليُتْم، ولكن الحياة في ألمانيا، ثم في العالم بعد ذلك «التحول»، كانت تتغير بوتيرة فرضت على هايديجر أن يلتفت إليها ويوليها الكثير من دراساته الفكرية، فالتصنيع قد صبغ الحياة بصبغة جديدة، وبرزت عدة عوامل واشتبكت إلى الحد الذي كان يتطلب من فيلسوفنا انتباهًا أشد، ويقول كريل:

> يُعَرِّفُ المؤرخون وعلماء الاجتماع «التكنولوجيا الحديثة» بأنها استخدام الآلات التي تدار بالطاقة في الإنتاج، ويحددون بداياته في إنجلترا في القرن الثامن عشر، حيث توجد رواسب هائلة من الفحم وتعتبر مصدرًا للطاقة المولدة للبخار، وهو الذي يدفع بدوره الآلات في مصانع النسيج وغيرها من المصانع. ولكن الرابطة بين الأحداث كانت حتى في تلك المرحلة البدائية قد تطورت فأصبحت ذات تعقيد شديد؛ حتى ما يقدر أحد أن يفصل فصلًا حاسمًا بين العلة والمعلول، أو حتى أن يضع صورة مراتبية للعلل. كان كل شيء قد اختلط في «عوامل» لا يُسْبَرُ لها غور، إذ حدثت اكتشافات ثورية في العلوم الطبيعية، وبدأ اكتشاف موارد للطاقة واستخراجها، واختُرِعت أجهزة آلية وعمليات كيميائية، وتوافرت رءوس الأموال اللازمة للاستثمار، وتحسنت وسائل النقل والمواصلات، وخُصِّصَتْ مساحات من الأرض للرعي، وشاع استخدام الآلات في الزراعة، وتكدست حشود من الأيدي العاملة غير الماهرة، وكان ذلك بمثابة اجتماع موفق للحوافز الدنيوية إلى جانب الحوافز الخاصة بالدار الآخرة، فإذا بعصر التكنولوجيا الحديثة قد انطلق بقوة من قبل أن يسترد أحد أنفاسه أو يطرح أي سؤال.
>
> (كريل، **الكتابات الأساسية لهايديجر**، ٢٠٠٨م، ص٣٠٨)

هذا التعريف للتكنولوجيا الحديثة ونشأتها، يقدم صورة ما كان يحدث في بداية القرن العشرين من وجهة نظر المؤرخ وعالم الاجتماع، ولكن الصورة في حقيقتها فلسفية لأنها تمثل نظرة شاملة إلى «الواقع» في فترة زمنية معينة، من دون اهتمام «بالبيانات» (data) الخاصة بكل عامل من العوامل، فاكتشاف قوة البخار القادرة على إدارة الآلات ينسب إلى جيمز واط (Watt) الاسكتلندي اللبيب (١٧٣٦–١٨١٩م) الذي ابتكر الآلة التي تدار بالبخار وطورها، وكثيرًا ما يقال: إن ذلك كان في عام ١٧٩٨م

(عام الحملة الفرنسية على مصر بسفنها الشراعية، وعام نشر ديوان **مواويل غنائية** للشاعرين وردزورث وكولريدج، الذي يعتبر إعلانًا بميلاد الحركة الرومانسية)؛ ولكن كريل لا يقدم أيًّا من هذه التفاصيل، كما نعلم من التاريخ أن «توافر رءوس الأموال اللازمة للاستثمار» كان نتيجة الاستعمار الأوروبي للعديد من بلدان أفريقيا وآسيا، ونهب خيراتها، وهو الذي يشير إليه جون سذرلاند (John Sutherland) في كتابه **تاريخ صغير للأدب** (٢٠١٤م) باسم «السرقة الصريحة» (downright theft) (ص١٦٨)، ولا يشرح كريل قضية تخصيص الأراضي للرعي (land enclosures) التي كانت تقوم على طرد المزارعين المؤجرين للأراضي، أو شراء الملكيات الصغيرة واستغلالها من جانب مربي الأبقار والأغنام، الذين تحولوا إلى إقطاعيين جدد، واندمجوا في النظام الرأسمالي الجائر الذي ثار عليه الفلاحون وصغار المزارعين في القرن السادس عشر (وصوره شيكسبير). هذه الفقرة إذن تقدم رؤية فلسفية بمعنى أنها تقدم صورة عامة تقوم على تفسير يقتصر على الظواهر ولا يبحث في العلل، ولا يتبع المنهج العلمي في التحليل الذي تأخذ به العلوم الإنسانية التي ذكرت أنها تفرعت من النظرة الفلسفية، وقول كريل: إن هذه «العوامل» **لا يُسْبَرُ لَهَا غَوْرٌ** أو لا تُكْتَنَهُ أَسْرَارُهَا (inscrutable factors) قول مضلل، فلقد كشف لنا هذا التساؤل عما أخفاه المتحدث في نظرة لا تمس الحقيقة كما نراها بعلوم اليوم المتخصصة، وذلك ما كان هايديجر يحاول نبشه حين تحدث عن التكنولوجيا في علاقتها بمن يستخدمها، مقدمًا رؤية فلسفية أخرى لعواقب التكنولوجيا، تاركًا البحث في العلل للمتخصصين، مركزًا على تأثير التكنولوجيا في وعي الإنسان بوجوده (أي بذاته) وفي سلوكه الناجم عن هذا الوعي.

القضية الفلسفية التي يتناولها هايديجر إذن قضية ما حدث للإنسان من حيث ملامح وجوده التي يراها صادقة، وكيف أن هذه الملامح تعرضت لقدر كبير من التزييف (inauthenticity) نتيجة الخضوع لسيطرة التكنولوجيا التي تعلي من مرتبة المنفعة المادية، والربح، والمرونة بمعنى التفريط في بعض المبادئ والقيم في سبيل الإنتاج والتضخم المادي، وهو يعزو ذلك في جانب منه إلى دور أجهزة الإعلام الحديثة التي يسخرها أرباب المال لزيادة أموالهم من خلال التنميط وطمس قوة وجود الإنسان الذي يعرف حقيقة نفسه، وإن كان يبدأ حجته بإلقاء اللوم أصلًا على عصر البخار، ومنه ينتقل إلى تعديد آثار عصر البخار، ولم يكن فريدًا في ذلك فقد سبقه أرنولد، الذي أشرت إليه آنفًا، وسبقه — دون فلسفة — أحمد شوقي العربي، الذي كتب وهو بعدُ في

السادسة والعشرين قصيدة بالغة الطول عنوانها «كبار الحوادث في وادي النيل» يبكي فيها ضياع زمان التمهل في السفر على ظهور الإبل وركوب البحر في سفن شراعية، قائلًا:

يَا زَمَانَ البُخَارِ لَوْلَاكَ لَمْ تُفْـ ـجعْ بِنُعْمَى زَمَانِهَا الوَجْنَاءُ
فَقَدِيمًا عَنْ وَخْدِهَا ضَاقَ وَجْهُ الـْ أَرْضِ وانْسَابَ بالشِّرَاعِ المَاءُ

وينتقل هايديجر من زمان البخار إلى العلوم الطبيعية التي تفسر كل شيء تفسيرًا ماديًّا، وكان ذلك، وفق العلم الطبيعي في القرن التاسع يعتبر التفسير «الطبيعي» المقبول، وأذكر أن ماكس فيبر (Weber) كان يطلق على ذلك التوجه عبارة (the disenchantment of the world) ولنا أن نترجمها إما بعبارة «كسوف البال في العالم» أو انقشاع الوهم الذي يرى الشعراء أنه لازم للإنسان، وقد فسر العبارة بعض شراح فيبر بأنها تعني أن العالم الحديث لم يعد يعبأ بحياة الروح أو القداسة أو الإيمان الديني، وهو تفسير يصدق على ما كان الشعراء والمفكرون يشعرون به منذ نهاية القرن التاسع عشر، وآتى ثماره في شعر العقود الأولى، ويكفي أن نشير إلى قصيدة «الأرض الخراب» للشاعر ت. س. إليوت، التي تزامن صدورها مع بدايات عمل هايديجر.

معنى التكنولوجيا

كان هايديجر ينظر إلى التكنولوجيا نظرة الشاعر والفيلسوف في آن واحد، خصوصًا في القسم الأخير من حياته إذ أكثر من المحاضرات حول هذا الموضوع، وكانت حجته الرئيسية تقول: إن من يتأمل التاريخ من الزاوية الوجودية لن يجد عالمًا واحدًا؛ بل عوالم متتابعة، وأن لكل عالم نمطًا وجوديًّا يحدد أشكال وجود الأفراد فيه، ويقسمهم إلى كيانات ذوات معانٍ متفاوتة، ومن ثم ذوات أنساق حياتية مختلفة، ففي القرون الوسطى المسيحية كان كل شيء في الدنيا يبدو للناس من خلق الله، وكانوا يحكمون على الأشياء من حيث اقترابُها أو ابتعادُها عنه، جَلَّ وعلا، ولكنْ عندما بدأ العصر الحديث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بدأت الثقافة الغربية تفصل بين نوعين من الوجود، النوع الأول: ذاتٌ تتمتع بجوهر عميق، والنوع الثاني: شيء له خصائص ثابتة، فلقد كان الإنسان القروسطي الذي ينظر إلى الدنيا نظرة مسيحية إذ يرى أن الناس «أبناء الرب» ويحكم عليهم بأنهم أخيار أو أشرار وفق درجة تسليمهم بالأمر لله، وقبول مشيئته، سبحانه، أي إن المعيارين الرئيسيين لفهم البشر كانا معيار «القداسة»

ومعيار «الخطيئة»، وأما في العصر التكنولوجي فالإنسان يرى أن الناس «موارد بشرية»، فالإنسان الصالح هو الذي يستطيع بأقصى قدر من المرونة أن يتكيف مع التغير في أحوال السوق، وضروب التعددية الثقافية، والتحولات في الأعراف الاجتماعية وما إلى ذلك بسبيل، وهكذا فإن قدرة البشر على التكيف في العصر التكنولوجي تجعلهم يشاركون كل شيء آخر في «أسلوب الوجود»، لأن جميع الأشياء تكتسب اليوم قيمتها «من مرونتها وكفاءتها» وفق صياغة راذول (ص١٠١). ويضيف راذول قائلًا:

> ... لقد غيرت التكنولوجيا الحديثة تذوقنا للعالم أو إدراكنا له، فنحن نريد أن يكون كل شيء رهن إشارتنا، متاحًا لنا، وجاهزًا للانتفاع به أنى شئنا ومهما يكن الغرض الذي نريده له. وفي أثناء بحثنا الدائب لاكتشاف كيف يمكننا إعادة ترتيب الأشياء وإعادة تنظيم الممارسات بأقصى قدر من الكفاءة، تتغير تبعًا لذلك دلالة الأشياء المحيطة بنا، إذ يقول هايديجر: إن «الحقل الذي كان الفلاح يزرعه وينظمه قد اختلف الآن مظهره عما كان عليه عندما كان التنظيم لا يزال يعني العناية والصيانة ... ولكن الذي حدث أن زراعة الحقل نفسها وقعت في قبضة تنظيم من نوع آخر.» فالممارسات الزراعية في عصر سابق كان يتجلى فيها الإحساس بأن الله قد كلفنا برعاية الحيوان والنبات والأرض، وفي مثل ذلك العالم، كان يمكن اعتبار الزراعة «رسالة»، أو قل: «دعوة» لرعاية الأرض والعناية بها، لا مجرد عمل يعمله المرء. وعلى العكس من ذلك نجد اليوم أن الصناعات الغذائية قد أصبحت آلية وتكنولوجية، وانمحى الإحساس بأن الإنسان مكلف بالوصاية على الأرض والحيوان، ولكننا انطلقنا لتحسين الطبيعة، أولًا: عن طريق [تحسين] السلالات [الطبيعية]، وبعد ذلك: من خلال الهندسة الوراثية التي تُرْغِمُ الطبيعة على أن تفعل ما نريده.
>
> (راذول، **كيف تقرأ هايديجر**، ٢٠٠٦م، ص١٠١–١٠٢)

وأظن هذا التعليق كافيًا لإيضاح ما يقوله هايديجر في المقتطف الافتتاحي، ومن ثم أُفَصِّلُ القول فيما أشرت إليه من موقف هايديجر من أجهزة الإعلام. ففي دراسة له بعنوان «مقال عن التفكير» يستشهد هايديجر بتأثير التلفاز في الناس، ويعتبر التلفاز نفسه من أسطع الأدلة على سيطرة التكنولوجيا على حياتنا، قائلًا: إنه يحرم الإنسان

من أن يكون حقًّا في بيته، ويشرح ذلك بأن هذه الوسيلة الحديثة قادرة على أن تجعل الإنسان **موجودًا** في أي مكان تريده، وبذلك أصبحت البشرية كلها «مهاجرة» إلى حالة تشرد، فالإذاعة والتلفاز اليوم أقرب إلى الإنسان من دنياه التي يعيش فيها، قائلًا:

> الناس تعيش مغلولة ساعة بعد ساعة ويومًا بعد يوم إلى الإذاعة والتلفاز ... فهم مقيدون إلى كل ما تثيره تقنيات الاتصالات الحديثة، أو قل: إنها هي التي تهاجم الناس وتسوقهم سَوْقًا، فلقد غدت بالفعل أقرب كثيرًا إلى إنسان اليوم من الحقول حول بيت مزرعته، وأقرب من السماء فوق الأرض، وأقرب من اختلاف الليل والنهار، وأقرب من الأعراف والعادات في قريته، وأقرب من تقاليد عالمه الأصلي.
>
> (هايديجر، «مقال عن التفكير» ص٥٠، مقتطف في واطس، ٢١٧–٢١٨)

التأطير

وهايديجر يرى أن أهم تأثير للتكنولوجيا في الإنسان يرتكز على ما يسميه «التوجه الذهني» أو حرفيًّا «الموقف الذهني الثابت» (mindset) وهو يصفه بأنه نشأ نتيجة لمذهب «المركزية الذاتية» (egocentrism) بمعنى أن الإنسان يتصور أنه **مركز الوجود**، ومن ثم فهو موقف لا يكمن فقط خلف التكنولوجيا الحديثة (أي إنه علتها ومعلولها في آن واحد) بل إنه موقف متغلغل في جميع جوانب حياتنا تقريبًا. ولذلك فهو يطلق عليه صفة أخرى يشبهه فيها بالإطار الذي يحدد حركة الذهن، ومن ثم فهو «يؤطرها»، والتأطير هو (*Gestell*) ويترجمها كل شراح هايديجر بالفعل enframe. ويستخدم واطس في شرحه تعبير «تأطير التوجه الذهني» (the enframing mindset) ويشرح المقصود قائلًا:

> التأطير يصف فهمنا المقيد لأنفسنا ولكل شيء في الوجود باعتباره «موارد» لنا، ومن عواقب ذلك أن أصبح البشر ينظرون إلى كوكبنا كله باعتباره خزانة هائلة لما يمكن أن يصبح منتجات نستخرجها ونستغلها لتحقيق مآربنا وإشباع رغباتنا ... وعملية التأطير تسعى إلى جعل كل شيء متاحًا لنول غاياتنا، ودفعنا إلى خلق حدود مصطنعة تقسم الأرض إلى قارات وأقطار

> ودول ومجتمعات محلية، وتدفعنا إلى تحديد اختلافات ثقافية وعرقية تسمح لنا حين نمتلك القوة باستغلال الذين «لا يشبهوننا ...»
>
> ولا يتجلى تأطير التوجه الذهني فقط في العلم والتكنولوجيا، بل إنه يلوث كل مظهر من مظاهر الوجود الإنساني تقريبًا، من الفيزياء النووية إلى محتويات المجلات الترفيهية ذوات الصور الملونة. ونحن نكشف عن تأثيره في أسلوب تفكيرنا باستخدام العبارات الشائعة مثل «الصناعة الثقافية»، و«الصناعة الترفيهية» أو «صناعة سباق الخيل»، ومثل الإشارة إلى «جودة قضاء الوقت»، ونطلق على الأشياء الطبيعية صفة «الموارد الطبيعية»، وكثيرًا ما تعتبر الأعمال الفنية والكتب «موارد معلومات ...»
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢١٨–٢١٩).

وإزاء الصورة القاتمة للمستقبل حيث تتدهور البيئة الطبيعية ويواجه الإنسان احتمالات الحروب النووية أو البيولوجية والكيميائية، لا يقترح هايديجر حلولًا عملية «للإنقاذ»، بل يقترح وحَسْب أن ننعم النظر فيما نواجهه حتى نفهمه حق الفهم، ومن ثم فقد انكب في سبيل ذلك على بحث جميع «المعاني المفقودة» لمصطلح التكنولوجيا ويقول واطس: إنه اكتشف أن:

> هذه الكلمة مشتقة أصلًا من الكلمة اليونانية القديمة تِخْني (*technē*) ولكن اعتبارًا من عقد الثلاثينيات في القرن التاسع عشر أصبحت تعني «تطبيق المعارف العلمية والتفكير العلمي على الصناعة». وأما في معناها الأصلي فكانت الكلمة تتضمن عدة معانٍ ممكنة؛ كان يمكن أن تعني الفنون الجميلة، و«فنون الذهن»، ومهارات الحرفيين وأنشطتهم، كما كانت تتضمن معنى آخر أطلق عليه هايديجر لفظ «الصُّنع» (*poiesis*) أي «إيجاد شيء» أو «تقديم شيء»، وهو ما يحدث على وجه الدقة في جميع الفنون والحرف اليدوية (**كتابات أساسية**، ص٣١٨). ويقول هايديجر: إن هذا البحث في أصل الكلمة الاشتقاقي يدل على أن «تخني» أو تقني بدلالاتها على الصنعة الفنية (*poiesis*) تنتمي إلى عالم الحقيقة الذي ينتمي إليه الكشف (*aletheia*) نفسه، أي باعتبار أن الحقيقة الجوهرية إماطة للثام. وهكذا فإن المعنى اليوناني الأصلي لكلمة **تقني** يتضمن ظلال معان فُقِدَتْ في فهمنا الحديث

> وتعبيرنا الحالي عن التكنولوجيا. فكلمة **تقني** لم تكن أصلًا مجرد موقف عملي أو أسلوب صنع شيء، بل كان معناها الأهم هو طريقة المعرفة والكشف بصفتها «حقيقةً» إماطةَ اللثام (*aletheia*). ولهذا السبب كانت كلمة **تقني** تستعمل في الإشارة إلى الفن، إذ إن جوهر الفن لا يكمن في فعل «الصنع»؛ بل في عملية الكشف عن الحقيقة، أي عن الأشياء كما هي في الواقع.
>
> (واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢٢١)

والواضح أن ما يرجوه هايديجر، ولو كان من قبيل الأماني وحسب، أن يساعد التفكير الصادق على حل المشكلة التي يراها وتتلخص في إمكان التصدي لموج التكنولوجيا الهائل، خصوصًا صوره الحديثة الطامية المغرية والمتقدمة، فهو موج يهدد بابتلاع إنسانية الوجود البشري، كما يعرب هايديجر عن مخاوفه — وهي مخاوف مثار خلاف شديد بين دارسيه وشراحه — من أن تزدهر أحوال الأرض المادية ونجد أننا قد وقعنا في شرك نظام لا ضابط له ولا رابط، نظام يؤدي إلى نسيان البشر وعيهم السالف بطرائق الحياة «الطبيعية» الكريمة، وهي التي تتيح لنا أن نظل على صلة بألغاز الطبيعة الساحرة، ونستشعر الدهشة الحقة لكوننا لا نزال نتمتع بالوجود. ويقول هايديجر: إننا إذا ظللنا في قبضة فهمنا التكنولوجي «المؤطَّر» للوجود فسوف نخطئ ونتصور أن هذا التأطير لا مفر منه، ومن ثم ستفقد الحياة عمقها ونفقد نحن حريتنا الحقيقية.

وهكذا يقول: إن علينا أن نؤمن بالتفكير السديد ونزاوله حتى نتمكن من أن نبدأ بداية جديدة، تنقذنا من أن تمسخنا التكنولوجيا فتحولنا إلى «حيوانات كالآلات» (mechanized animals) (**الكتابات الأساسية**، ص٢٧٥). وربما كان السبيل إلى هذه البداية يتمثل في الفنون الخلاقة، وهي التي تختلف عن التكنولوجيا بالرغم من صلتها (أو صِلاتها) بها. وهكذا يرى أن الفن، أو الفنون التي تشترك في جذور واحدة مع التقنية (*technē*)، تستطيع أن تكشف لنا عن شكل جديد للتكنولوجيا يتميز بزيادة طاقته «الشعرية»:

> لما كان جوهر التكنولوجيا شيئًا غير تكنولوجي، فلا بد أن يحدث التأمل الأساسي للتكنولوجيا وتحدث المواجهة الحاسمة معها في مجال قريب الصلة بجوهر التكنولوجيا من ناحية، ويختلف اختلافًا أساسيًّا عنها من ناحية أخرى، ومثل هذا المجال هو الفن ... ترى هل تُستدعى الفنون الجميلة للكشف

الشاعري؟ ترى هل يرتبط الكشف بالفنون ارتباطًا أوليًّا وثيقًا، بحيث تقوم هي من ناحيتها بالتبني الصريح لنمو القوة المنقذة لنا؟ ... أما إذا كان يجوز لنا أن نسلم بأن الفن قادر على النهوض بهذه المهمة التي تمثل أقصى إمكانيات جوهره وسط الخطر الداهم فأمر لا يستطيع أن يقطع أحد فيه برأي.

(هايديجر «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا»
في **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٣٤٠)

ولكن قيام الفن بهذه المهمة يقتضي منا أن نتساءل عن حقيقة حالنا الراهن، وأن نعترف به، وذلك من أجل الاستعانة «بشهادته على أن انشغالنا الشديد بالتكنولوجيا لم يتح لنا حتى الآن أن ندرك الصورة الحقيقية لانتشار التكنولوجيا، وعلى أن انشغالنا الشديد بالجانب الجمالي جعلنا نهمل صيانة التأثير الجوهري للفن والحفاظ عليه، ومع ذلك فكلما زاد تأملنا وتساؤلنا عن جوهر التكنولوجيا زاد غموض جوهر الفن.»

(هايديجر، «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا»، في **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٣٤٠–٣٤١.)

ومعنى هذا باختصار أن قوة الكشف التي يتحدث عنها هايديجر وينسبها إلى التكنولوجيا تلتقي مع قوة الكشف التي ينسبها إلى الفن من خلال تعريفه **للتقنية**، أي للمفهوم الذي حدده لكلمة **تخني** اليونانية القديمة، وهو في الجملتين المقتطفتين الأخيرتين يقدم إحدى مفارقاته الشهيرة، وهي التي يؤكدها في آخر كلماته في المقال المشار إليه آنفًا، وهي:

«كلما ازداد اقترابنا من الخطر، سطعت الأضواء على السبل الكاشفة لقوة الإنقاذ، وازدادت تساؤلاتنا، فالمفكر الحكيم مفكر متسائل.»

الفصل الثاني عشر

الوجودية والمذهب الإنساني والأخلاق

في عام ١٨٤٥م، كان كارل ماركس يقيم في بروكسل بُعَيْدَ طرده من باريس، وفي ربيع ذلك العام كتب بعض الملاحظات عن الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ (Feuerbach)، واشتهرت «الملاحظة» الثانية التي تقول: «إن قضية قدرة الفكر الإنساني على الوصول إلى الحقيقة الموضوعية ليست قضية نظرية بل قضية **عملية** … وإن النزاع حول إمكان تفعيل أي تفكير يعزل نفسه عن الواقع العملي أو العجز عن ذلك مسألة **إسكولائية** محضة». ولقد ظلت هذه القضية منذ ذلك الوقت — خصوصًا في فرنسا التي كان ماركس يعلي من شأنها باعتبارها قلب الثورة — قضية ساخنة، وتنحصر في العلاقة بين الفلسفة والممارسة السياسية، ولذلك فنحن لا نَدهش، كما يقول كريل، عندما نعرف أن حافز هايديجر على كتابة تأملاته في الفعل، والماركسية، والوجودية، والمذهب الإنساني في مقاله «رسالة عن المذهب الإنساني»؛ كان مصدره أحد زملائه الفرنسيين (**الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٢١٤). فبعد مائة عام من كتابة ماركس «لأطروحاته» عن فويرباخ، وجه جان بوفريه (Beaufret) عددًا من الأسئلة إلى هايديجر، فأجاب عنها في ديسمبر ١٩٤٦م بالرسالة المذكورة، ثم نقحها وتوسع فيها قبل نشرها عام ١٩٤٧م.

والرسالة تنتمي إلى النوع الأدبي الذي يسمى «الخطاب المفتوح»، وكانت تتضمن ردود هايديجر على أسئلة بوفريه الخاصة بمقال كتبه جان بول سارتر بعنوان «**الوجودية مذهب إنساني**» عام ١٩٤٦م. ويُعَرِّفُ سارتر في هذا المقال الوجودية قائلًا: إنها الرأي الذي يقول: إن الوجود يسبق الجوهر بالنسبة للبشر. ومعنى هذا أنه لا توجد طبيعة إنسانية ثابتة، بل حرية إنسانية وحسب، وأن لنا الخيار في أن نخلق قيمنا الخاصة، وأن نحقق لأنفسنا الصورة التي نبتغيها، ويدافع سارتر عن نفسه في ذلك

المقال ضد اتهامه بالعدمية والتشاؤم، قائلًا: إن موقفه يمثل المذهب الصحيح الوحيد، وإنه أساس شرعة أخلاقية تقوم على الحرية والمسئولية، وفي غضون المقال، يشير سارتر إلى أن هايديجر حليف له، زاعمًا أنه يُعتبر مع هايديجر من «الوجوديين الملحدين» (سارتر، «إنسانية الوجودية» في **مقالات عن الوجودية** من تحرير باسكين (Baskin)، ١٩٩٠م، ص٣٤).

ويقول بولت: «هل هذا الزعم صحيح؟» (**هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١٦٥) مضيفًا: إن السؤال أشد تعقيدًا مما يبدو، وأشد تعقيدًا من تحليل هايديجر نفسه له في «الرسالة» المذكورة. وسوف أبدأ في هذا الفصل بتلخيص حجة (أو حجج) هايديجر في رده على أسئلة بوفريه، ثم آتي بإجابات هايديجر موجزة إلى حد كبير، لأن الرسالة تقع في نحو خمسين صفحة، وهي حافلة بالتفاصيل والاستطرادات، وهي لا شك طريفة؛ بل ومسلية أحيانًا، ولكنها لا تتبع نسقًا محددًا بمعنى الخط المنطقي المؤدي من مقدمات إلى نتائج، وأسلوبها أقرب إلى الأسلوب الأدبي الرفيع في بعض أجزائه، وربما كان هذا ما جعل هَنَّا أرِنْتْ تصف الرسالة بأنها «نموذج فخم» للكتابة عند هايديجر، والكلمة التي تستخدمها هي (*Prachtstück*). وللرسالة ترجمتان: الأولى صدرت عام ١٩٦٢م في كتاب بعنوان **الفلسفة في القرن العشرين** (من ترجمة إدجار لونر Lohner) وترجمة جديدة أنجزها كابوتسي (Capuzzi) وجلين جراي (Gray) ونُشرت في **الكتابات الأساسية** (١٩٩٣م، و٢٠٠٨م). وهي التي اعتمدت عليها هنا، ومقتطفاتي منها.

ويعتمد بوفريه في أسئلته، مثل هايديجر في إجاباته، على مقال جان بول سارتر الذي كان أصلًا «خطبة» عامة، ثم هذبها وشذبها، وتقول باختصار: إن الوجودية هي الاعتقاد «بأن الوجود يسبق الماهية ... أو إن على الإنسان أن يجعل الذاتية نقطة انطلاقه» (ص١٧)، ويعرب سارتر عن إيمانه بأننا لن نجد «طبيعة بشرية» محددة تحديدًا موضوعيًّا بصفتها أساسًا للإنسان إذا تصورنا أنه **وجود**، فلا يزيد كيان الإنسان عن أفعاله. وسبب ذلك أنه قد فقد كل ما يمكن الارتكان إليه من صلة بالآخرة، فأصبح شريدًا في عالم لا يوجد فيه إلا البشر الذين لا خيرة لهم في تحديد خياراتهم، أي إن سارتر يرى أن الإنسان في محنة تتمثل في أن عليه أن يختار ما يختاره ويفعل ما يفعله من دون الارتكان إلى أي مفهوم للطبيعة البشرية يضمن صحة اختياره ونجاح فعله. ويؤكد سارتر أنه «لا توجد حقيقة واقعة إلا في الفعل» (ص٥٥)، وأن الوجودية «تعرِّف

الإنسان من خلال الفعل» (ص٦٢)، أي بعبارة أخرى «من خلال ارتباطه بالتزام معين» (ص٧٨). ومع ذلك فإن سارتر يعيد تأكيد ما ذكره (ص٦٤ وما بعدها) من أن حرية فعل الإنسان تضرب جذورها في «الذاتية»، فهي دون غيرها التي تكفل للإنسان كرامته، بحيث يصبح مبدأ «أنا أفكر» («كوجيتو») عند ديكارت هو نقطة الانطلاق الوحيدة للوجودية، والأساس الممكن الوحيد لأي مذهب إنساني (ص٩٣)، حسبما يقول كريل (**الكتابات الأساسية**، ص٢١٤–٢١٥).

ويرد هايديجر فيتحدث عن مسألة الفعل من دون أن يقطع فيها برأي، ولكنه ينتقد تقاليد الذاتية انتقادًا لاذعًا، فهي التي تحتفي بمبدأ «أنا أفكر» باعتباره نبع الحرية المقدس. ويسهب هايديجر إسهابًا شديدًا في تأكيده أن الحضور أو الوجودية مسألة تتجاوز الذاتية الديكارتية، وسوف تظل كذلك، ويعود إلى كتابة كلمة (existence) بالصورة التي ابتدعها وهي فصل المقطع الأول عن باقي الكلمة، هكذا (*EK-sistenz*) لتأكيد بروز الإنسان وتفرد مقامه في «حقيقة الوجود»، مضيفًا أن المذهب الإنساني لا يقدر مكانة الإنسان الفريدة حق قدرها، أي مكانته في الساحة الطليقة للوجود (*Lichtung des Seins*)، ثم يردف قائلًا: إنه يرفض التقاليد الخاصة بالمذهب الإنساني لهذا السبب، أي بسبب عجزها المشار إليه، فهي تقاليد لا تزال مطبوعة بطابع الميتافيزيقا، مشغولة بالكائنات، ناسية الوجود.

وعندما يصل هايديجر إلى نحو منتصف «رسالته» (أو بعده بقليل) يدرك أن معارضته للمذهب الإنساني قد يُشْتَمُّ فيها رفضُ الإنسانية أو السلوك الإنساني أو القيم الإنسانية. ومن ثَمَّ فهو يناقش معنى «القيم» ومذهب «العدمية» الذي ينشأ، فيما يبدو، حين يجري التشكيك في مثل هذه الأشياء، قائلًا: إنه اكتشف أن مصدر العدمية ليس إنكار تلك القيم بل وضعها أصلًا، إذ إن إرساء القيم يسبق زعزعتها بعد حين ونقضها، وكلا الغرس والاقتلاع يعتبران مصدرًا لسعادة الفرد عمدًا بكل منهما.

وإذا كان سارتر يحاول تمهيد طريق وسط بين المذهبين الإنسانيين المتنافسين، وهما المسيحية والشيوعية، فإن هايديجر يحاول أن يفصل بين فهمه للوجود (*EK-sistenz*) وبين الإنسان، سواء كان ذلك باعتباره «صورة الرب» أو «الإنسان العامل»، ويبذل جهدًا شديدًا لمنع الساحة الطليقة للوجود من أن تنتهي إلى تقديم الإجابات الخاصة بالنور الرباني أو الضوء البشري، وفي غضون ذلك يعلق على المسائل الأساسية للدين والأخلاق، رافضًا التعجل الشديد من جانب سارتر لوصفه بالإلحاد، لا من أجل الإيمان بالله، بل للتأمل الحر لطبيعة القداسة وصحة البدن والروح، إلى جانب النظر في الخبائث

وبواعث الشر، مبينًا أهمية تأملاته إلى أقصى حد في العصر الذي يصفه بأنه عصر التعدد الشديد لضروب الخطاب «الميتافيزيقية» و«اللاميتافيزيقية»، وسواء كانت تنتمي إلى «العقل العملي» أو نظريات «الأخلاق التطبيقية». ويعود هايديجر في آخر رسالته إلى مسألة «الفعل»، زاعمًا أن التفكير في الوجود يسبق التمييز بين النظرية والتطبيق، أو التأمل والفعل. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لهذا التفكير فهو يحذر قراءه من المبالغة في قيمته من حيث عواقبه المادية.

مسألة الإلحاد والوجودية

نعرف أن هايديجر بدأ حياته مؤمنًا بالكاثوليكية، ثم انصرف عن دراسة الدين إلى دراسة الفلسفة، وهو في هذه الرسالة يؤكد أن «التفلسف» منفصل عن الدين، وأن علينا ألا نخلط بينهما لاختلاف منهج الفلسفة الفكري عن منهج الإيمان الديني الروحي، والملاحظ أنه يعالج القضايا الدينية في **الوجود والزمن** باعتبارها قضايا وجودية، وبذلك يتجنب الخوض في الدين، ولكنه في كتابه **إسهامات في الفلسفة** يشير في مواضع كثيرة إلى الله أو إلى الأرباب، وفي المقابلة الصحفية الشهيرة التي أجراها عام ١٩٦٦م ونشرتها مجلة **دير شبيجيل**، يقول: إننا «لن ينقذنا إلا إله»، وهي المقولة التي اشتهرت وأصبحت عنوان فصل في كتاب **الخلاف حول هايديجر** من تحرير ريتشارد وولين (Wolin) (١٩٩٣م) ص١٠٧، وأما سارتر فكان إلحاده صريحًا إذ أُثر عنه قوله: إن وجود الإله لا يغير شيئًا، فالإنسان يظل مسئولًا عن أفعاله (سارتر، «المذهب الإنساني للوجودية» في كتاب **مقالات في الوجودية**، المشار إليه آنفًا، ص٦٢). ويقول كريل: إن هايديجر كان يعتقد أن الوجود الرباني بيننا يمكنه تغيير حياتنا، ويطرح ريتشارد بولت السؤال التالي: وما الوجودية على أية حال؟ ثم يطبق دلالتها الشهيرة — على الأقل في أواخر عُمْر هايديجر — أي إن حضور القوة الربانية يمكنه تغيير حياتنا. ويقول بولت:

> إن مشكلة الوجودية مشكلة كأداء. فما «الوجودي» على أية حال؟ إن سارتر يقدم تعريفًا أنيقًا، وهايديجر يرفضه بالأناقة نفسها. ولكن مصطلح «الوجودية» يُستخدم بطرائق عدة، وكثيرًا ما يطبق على ضروب بالغة التنوع من المفكرين. ويبدو أن المصطلح لم يُخترع إلا في الأربعينيات عندما استخدمه جابرييل مارسيل في وصف سارتر، وكان مارسيل يقصد به الذم ولكن سارتر

قرر قبوله، وانتهى الأمر بأن أصبح مارسيل يُصَنَّفُ باعتباره وجوديًّا دينيًّا، ثم بدأ إطلاق المصطلح على كثير من فلاسفة الماضي.

وعادة ما يُعَدُّ كيركجارد أول مفكر وجودي، وهو أمر مفهوم؛ لأنه كان يؤكد «الفرد الموجود». ووفقًا لما يقوله كيركجارد: تواجهني خيارات جوهرية من شأنها تحديد كيفية وجودي، ومَن أكون في المستقبل (هل أوجد مثلًا بأسلوب ديني أم جمالي؟) ولا يمكن اتخاذ هذه القرارات الشخصية على أساس قواعد عقلانية تنطبق على الجميع، (فذلك يفترض سلفًا وجود قرار شخصي وفقًا لقواعد عقلانية!)؛ بل إن القرارات التي تتحكم في الحياة تتطلب «طفرة» و«عاطفة مشبوبة». وما دام كيركجارد يعتقد أن الوجود من المحال حصره في مذهب، فلا بد أنه سيسخر حقا من مصطلح «الوجودية». ومع ذلك فإن بعض الآراء، مثل آراء سارتر، تدين بوضوح إلى فكر كيركجارد.

وكثيرًا ما يشار إلى نيتشه أيضًا بأنه وجودي، على الرغم من أن فكره مغرق في الفردية إلى الحد الذي يمنع انتماءه الكامل إلى هذا المذهب. فالمعروف أن نيتشه حاول التخلص من قيود الميتافيزيقا واللاهوت حتى «يحتضن» الحياة باعتبارها عملية خلاقة دينامية.

وكانت «فلسفة الوجود» في ألمانيا في العشرينيات مرتبطة ببعض المفكرين مثل كارل ياسبرز، وكان هايديجر يُكِن التبجيل لكتاب **سيكلوجية صور العالم** (١٩١٩م) الذي يصف ياسبرز فيه الوجود باعتباره مواجهة مع «حالات تمثل الحدود القصوى» مثل الموت و[ارتكاب] الذنوب.

ومن الواضح أن مدخل ياسبرز ساعد هايديجر على وضع بعض تحليلاته في **الوجود والزمن**، مثلما ساعدته كتابات كيركجارد عن القلق، والإحساس بالذنب، ولحظة اتخاذ القرار، والمعالجة من وجهة نظر الفرد. وهكذا فإن هايديجر يرتبط ارتباطًا واضحًا ببعض المفكرين الذين يعتبرون «وجوديين»، على الرغم من أن مصطلحات الوجودية لم تُضَفْ إلى كتاب **الوجود والزمن** إلا في المُسَوَّدَةِ النهائية. كان هايديجر، مثل كيركجارد، ونيتشه، وياسبرز، وسارتر، يريد تركيز تفكيره في الوجود البشري الحقيقي والاختيارات التي تَبُتُّ في مسار حياة الإنسان. وكان يرفض — مثل جميع «الوجوديين» —

> المفاهيم الأنطولوجية التقليدية التي تعتبر البشر كيانات مادية أو أشياء حاضرة للاستعمال وذوات جوهر محدد سلفًا، بل كان يرى أن الحضور الإنساني كيان يرى أن وجوده قضية تهمه.
>
> (بولت، **هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١٦٥–١٦٦)

فإذا قبلنا وجهة نظر بولت، كان علينا أن نتساءل عن سبب رفض هايديجر الاعتراف بالروابط المذكورة مع «الوجوديين» في «الرسالة عن المذهب الإنساني»، ولنا أن نقول دفاعًا عنه أو تفسيرًا لهذا الرفض: إن «الرسالة» لم تكن دراسة للتاريخ الفكري؛ بل مجرد دعوة لتأمل سلسلة من الأسئلة الأساسية، مثل معنى الوجود، ومعنى الإنسانية، ومعنى الفعل. ولنقل مثلًا: إنه كما يقول في رسالته: «يجد صعوبة في الحفاظ على تعدد أبعاد المجال الخاص بالتفكير» (ص٢١٩). وأتصور أننا يمكن أن نركز على ثلاث قضايا (ربما بسبب وضوح تناولها في الرسالة) وهي رفض القول بارتباطه بالوجودية، وبالمذهب الإنساني، وبالأخلاق، وفق تعريفاتها الشائعة. وقبل أن نقدم إجابات هايديجر عنها يجمل بنا أن نذكر أن إنكاره الارتباط بها أو رفضها لا يعني أنه يؤيد مذهب الجوهرية (essentialism)، أي القول بأن لكل كائن جوهرًا محتومًا وثابتًا، ولا مذهب مناهضة الإنسانية أو رفض النهج الأخلاقي في السلوك، بل يعني أنه يحاول تقديم أسلوب تفكير جديد خالٍ من النمطية، قائلًا إن الناس قد يتصورون أن أي معارضة لأي شيء تعني القول بنقيضه، كأنما لا يمكن للقضية الموجبة أن تُعَارَضَ إلا بقضية سالبة تمثل نقيضها، وهذا خطأ في التفكير. (ص٢٤٩–٢٥٠) [أرقام الصفحات تشير إلى «الرسالة» في **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م]

فيم أخطأ سارتر

يقول هايديجر:

> ... يعبر سارتر عن العقيدة الأساسية للوجودية قائلًا: إن الوجود يسبق الجوهر. وهو في قوله هذا يقدم الوجود (*existentia*) والجوهر (*essentia*) بمعناهما الميتافزيقي الذي كان يقول منذ عهد أفلاطون بأن الجوهر يسبق الوجود. وسارتر يقلب المقولة رأسًا على عقب. ولكن عكس المقولة الميتافيزيقية

لا يزال مقولة ميتافيزيقية. وبذلك يبقى في كنف الميتافيزيقا ناسيًا حقيقة الوجود. («الرسالة عن المذهب الإنساني»، في **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٢٣٢).

ويرد النقاد على هايديجر قائلين: إن موقف سارتر الحقيقي موجود في كتابه **الوجود والعدم**، وفيه يبين سارتر أن «وجود» الوعي الإنساني يعتبر وجودًا غير تقليدي إلى حد بعيد، وهو لا يقصد بذلك أن يقول: إن الوجود يمثل وجودًا حاضرًا للاستعمال، كما يوحي هايديجر — فيما يبدو — بذلك بل أن يبين أن الوعي (أو ما يسميه الإدراك «لنفسه») يتمثل في الحرية الخالصة وحدها، والوعي الخالص بغير المدرك (أو ما يسميه الإدراك «في نفسه»). كما يقول سارتر: إن الوعي ليس شيئًا؛ لكنه انفتاح طليق على الأشياء. وأظن أننا نجد في كلمات سارتر صدًى للتمييز الذي وضعه هايديجر بين الحضور [أي الوجود البشري الواعي بقضية الوجود] وبين الكيانات الحاضرة للاستعمال، إلى جانب تفسير الحضور بأنه نوع من الانفتاح، وقوله: إن الحرية تمثل جوهر إماطة اللثام.

الوجود الزمني

ولكن نقادًا آخرين يظاهرون هايديجر قائلين: إن ما يفتقده عند سارتر هو تجاهله لقضية الوجود التي تمثل الإطار العام الذي يناقش فيه هايديجر شواغل «الوجوديين» المعروفة، مثل **الطابع الزمني** الذي يتضمن كون الإنسان «مُلْقًى» أو أُلْقِيَ به في لحظة ما، ليواجه المصير المحتوم، الذي يضم الموت، والوعي بأنه خاطئ، والقلق الذي يصاحبه في حياته. ويفسر بعض المحدثين ارتباط الطابع الزمني بهذه «الحقائق» قائلين: إنها زمنية بمعنى، أنها تحدث في الزمن، ولا بد أن أشرح المقصود بذلك بأمثلة غير تجريدية لصالح القارئ الذي ربما ضاق ذرعًا بهذه المجردات. أقول: إننا نُفَرِّقُ في علم الجمال بين الفنون المكانية والفنون الزمانية، فالفنون المكانية تشمل ما نسميه الفنون الجميلة، مثل الرسم والتصوير الزيتي والفوتوغرافي والنحت والزخرفة وما لف لفها، فهي فنون تشغل **حيزًا مكانيًّا** وندركها بحاستي البصر واللمس، ويمكن أن يتذوق المرء صورة في أقل من لحظة وينتقل إلى غيرها، وأما الفنون **الزمنية** فعلى رأسها الموسيقى التي تشغل

حيزًا زمنيًّا ولا مناص من الزمن في تذوقها، إذ تقوم على تتابع أنغام يستغرق كل منها زمنًا محددًا وتتجمع في وحدات زمنية (نسميها «مازورات» بالعربية (المعربة عن الإيطالية) والتي تعادل اشتقاقًا كلمة measures، وإن كانت تسمى bars بالإنجليزية) ويصاحبها إيقاع (rhythm) يحدد أطوالها الزمنية، وينطبق هذا أيضًا على بعض الفنون الأدبية التي يتطلب تذوقُها وقتًا تتوالى فيه الانطباعات المنبثقة من التقسيم الزمني للغة، كما هو الحال في الشعر حيث يشكل التقسيم نسقًا زمنيًّا للتفعيلات (feet) بأطوالها الزمنية المختلفة أو المتساوية، أو في النثر الأدبي حيث تتوالى الانطباعات التي تنشئها اللغة أو تكمن في اللغة، وفي تواليها قد ينشأ الإحساس بالتراكم أو التفاعل أو التضاد، فالزمن هنا هو العامل الذي يحكم مشاعر السامع أو القارئ مثلما يحكم الزمن «إلقاء» الإنسان في الحياة في لحظة زمنية متحركة، أي سائرة؛ لأنها بطبيعتها لا بد أن تؤدي إلى لحظات أخرى، ومن ثم فوجود الإنسان منذ إلقائه يحدث في الزمن، ويعتمد على العوامل التي يوليها الوجوديون أهمية كبرى، وعلى رأسها الموت بطبيعة الحال، ولذلك فهايديجر يستخدم تعبير الوجود نحو الموت (being towards death) بمعنى الانتقال الدائب في الزمن «في اتجاه» الموت، والعوامل المصاحبة له تحدث في الزمن أيضًا مثل القلق النابع من الإحساس بحتمية ذلك السير نحو الموت، وتطور إحساسه بالذنب أو الخطيئة، وذلك هو الباب الذي يميط اللثام للإنسان عن حقيقة وجوده، وسعيه من أجل إدراك حياة أصيلة (authentic) أي قائمة على صدق معرفة نفسه في العالم، أي باعتباره جزءًا من عالمه ومن العالم الكبير. وذلك هو ما يفتقده هايديجر عند سارتر، أي إنه يفتقد عند سارتر الإحساس بالصيرورة الوجودية التي من المحال أن تفهم إلا من خلال الزمن.

المذهب الإنساني

والقضية الثانية في «الرسالة عن المذهب الإنساني» هي رفض هايديجر الارتباط بالمذهب الإنساني «بالصورة التي وُضِعَ تعريفُهُ بها سَلَفًا». والإجابةُ الموجزة تقول: إن السبب هو أن هذا المذهب يمثل البشر باعتبارهم كائنات ذوات أهمية مركزية داخل تفسير **ميتافيزيقي** للكائنات كلها. ولما كان هايديجر يستعمل مصطلح «الميتافيزيقا» بطرق منوعة ولا ترمي على الدوام للحط من شأنها، فعلينا أن ننتبه لتعريفه للميتافيزيقا في هذا النص، إذ يقول: «إن كل تحديد لجوهر الإنسان يفترض مقدمًا تفسيرًا معينًا

للكائنات من دون أن يسأل عن حقيقة الوجود، واعيًا بذلك أو من دون وعي، تحديدٌ ميتافيزيقي» (٢٢٥–٢٢٦)، ويضيف قائلًا:

> إن الميتافيزيقا تمثل الكائنات فعلًا من زاوية وجودها، ومن ثم فهي تتضمن التفكير في وجود الكائنات، ولكنها لا تتضمن التفكير في الفرق بينهما [أي بين الموجود والوجود]، وهكذا فإن الميتافيزيقا لا تسأل عن حقيقة الوجود في ذاته، ومن ثم فهي لا تسأل عن الكيفية التي ينتمي بها جوهر الإنسان إلى حقيقة الوجود.
>
> (هايديجر، «الرسالة عن المذهب الإنساني»،
> في **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٢٢٦)

وطبقًا لهذا التعريف تصبح الميتافيزيقا نوعًا من التفكير الذي ينظر في الكائنات بصفة كلية ويحاول اكتشاف مبادئها الأساسية؛ ولكنه لا يسأل: كيف يتسنى لنا أن نفهم معنى الوجود على الإطلاق. ونحن نعرف من كتابه **إسهامات في الفلسفة** أن هايديجر يريد التفكير في الوجود ذاته لا في «وجود الكائنات» وحسب، ويريد التركيز على حساسيتنا للفرق بين وجود شيء ما وبين عدم وجوده، قائلًا: إنها أهم صفة من صفاتنا، ولكن الميتافيزيقا لا تتساءل عن **الوجود نفسه**، ومن ثم فهي تعجز عن إدراك الصلة الحتمية بين الحضور والوجود، كما إن المذهب الإنساني، على الرغم من إعلائه قيمة البشر، لا يفهم معنى كون الإنسان إنسانًا.

كان هايديجر يرى أن الحرية الإنسانية تتبدى أساسًا في إدراك الإنسان لوجوده، أي قدرة الإنسان على رؤية ذلك الوجود من كُوَّة الوعي أو «الفتحة أو النافذة» التي يتيحها له وعيه البشري، وهو ما يعبر عنه بكلمة (clearing)، وهي التي ترجمتها آنفًا بالساحة المنفتحة وسط الغابة الظلماء (غابة الأفكار التي تلقي ظلالها على تفكيرنا فتعتمه)، وأترجمها الآن «بالنافذة»، وأقرب تفسير لهذه الصورة المجازية هو الفتحة التي يسطع منها ضوء الشمس وسط الضباب حين ينقشع، فتستطيع أن نشاهد ما هو موجود من خلالها، ويعبر هايديجر عن ذلك بكلمتين لا تحملان الدلالة التقليدية لأي منهما، وهما «الحرية» و«التعالي» (انظر القسم الرابع من مقاله عن «جوهر الحقيقة» في **الكتابات الأساسية**، ص١٢٤ وما بعدها). فالذي يقصده بهما هو لغز الانفتاح أو

«الفتحة» (*Lichtung*) التي نطل منها على وجودنا، وصعوبة نص هايديجر ترجع في حالات كثيرة، مثل هذه الحالة، إلى الإيجاز بالحذف (ellipsis)، فهو يقول هنا: إن جوهر الإنسان هو الوجود، ويكتب الوجود هكذا (EK-sistence) حتى يشير إلى كون الإنسان قادرًا على الوجود خارج وجوده، مع وجوده داخله في الحقيقة. فالإنسان حين يطل عليه من مسافة معينة (وقد سبق لنا مناقشة مصطلح المسافة عند هايديجر) يتبين «وجوده في حقيقة الوجود» (ص٢٣٠)؛ ولكنه لا يقول ذلك بهذه الصورة الواضحة، بل يقول: إنه حين ذكر في كتابه **الوجود والزمن** (ص٤٢) «أن جوهر الحضور يكمن في وجوده» لم يكن يقصد إقامة التضاد بين الوجود والجوهر؛ لأنه لم يكن يعرض لأي من هذين العاملين من العوامل الميتافيزيقية للوجود، ويضيف قائلًا:

> بل ولا تشير الجملة المقتطفة أعلاه على الإطلاق إلى أية مقولة عالمية عن «الحضور» (*Dasein*) منذ أن شاع استعمال هذه الكلمة في القرن الثامن عشر باعتبارها اسمًا «للشيء» (object) بقصد التعبير عن المفهوم الميتافيزيقي للطابع الفعلي للواقع الموضوعي، بل على العكس من ذلك، تقول الجملة المذكورة: إن الإنسان يوجد بصورة جوهرية بأسلوب يجعله مرادفًا للمكان (the there) (*das "Da"*) أي مكان تَجَلِّي الوجود (the clearing of Being).
>
> (هايديجر، «الرسالة عن المذهب الإنساني»، **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٢٢٩)

> ولما كان المكان الذي يتجلَّى فيه الوجود هو الإنسان نفسه، فإن إدراك الإنسان لوجوده الذي يهبه «الحرية» يعني إدراك صدق الصورة التي يراها لنفسه، أو التي تتجلى له (discloses itself) وغاية كل ذلك أهمية إدراك الإنسان واهتمامه (care) بوجوده، وهو ما يعني تحرير طاقاته، وذلك ما لا يعنيه سارتر على الإطلاق، إذ يقدم سارتر صورة الحرية التقليدية، أي حرية الإرادة الإنسانية (voluntarism).

ومن منطلق اهتمام الحضور بوجوده، أي اعتباره مدار بحثه عن المعنى الذي يمثله وجوده، يعترض هايديجر على كل مذهب إنساني يستند إلى الميتافيزيقا بمعناها

التقليدي، وهو الذي قد يأتي بتفسير ديني للإنسان أو تفسير معارض للدين، ولكن الموقف الميتافيزيقي في الحالين واحد، ألا وهو صرف وعي الإنسان عن معنى وجوده، فكل ما يريده هايديجر هو الاعتراف بضرورة فهمنا لوجودنا، واستكشافه والتساؤل عن تاريخه، بغض النظر عن الإيمان الديني أو الإلحاد أو «الحياد الديني» (اللاأدرية) فكلها ذوات روابط ميتافيزيقية.

وقد انتقد بعض شراح هايديجر تفسيره للمذهب الإنساني الذي يقتصر على ربطه بالميتافيزيقا، فقيل: إنه يختص الإنسان بالقدرة الفريدة على الاطلاع على حقيقة الوجود، وهي صورة من صور المذهب الإنساني، وكان رَدُّ هايديجر يقوم، أولًا، على أن موقفه يختلف عن موقف دعاة جميع أشكال المذهب الإنساني في كونه لا يعتمد على الميتافيزيقا، وبأنه، ثانيًا، لا يجعل الإنسان مركزًا للكون؛ بل يضع الوجود في المركز (ص٢٤٨) مؤكدًا ما يقوله في صفحتي ٢٣٤ و٢٤٥ من أن الإنسان (وهو يشير إليه بلفظ «الإنسانية») ليس «سيدًا للكائنات» بل «راع للوجود»، ويقصد هايديجر بالرعاية «الحفاظ على حقيقة الوجود»، وهذا هو السياق كاملًا:

> ولكن جوهر الإنسان يتمثل في كونه أكثر من مجرد إنسان، إذا كان التعريف المذكور يقتصر على «كونه كائنًا عاقلًا». ويجب ألا تُفْهَمَ كلمةُ «أكثر» في الجملة السابقة بمعنى إضافة شيء أو أشياء، كأنما يُقْصَدُ أن يظلَّ التعريفُ التقليدي للإنسان تعريفًا أساسيًّا ثم تُضاف إليه بعض التفاصيل، مثل الحاشية الوجودية، بل إن «أكثر» تشير إلى جوهره الأقرب إلى **الأصل** ومن ثم الأقرب إلى **الأساس**. ولكنَّ شيئًا غامضًا مُلْغِزًا يُظهر نفسه هنا: حال الإنسان الذي أُلْقِيَ بهِ في هذه الدنيا. وهذا يعني أن الإنسان، باعتباره **الرَّمْيَةَ المضادة** للوجود (*Gegenwurf*) يزيد عن كونه حيوانًا عاقلًا، وذلك ما نتبيَّنه بدرجة يزداد وضوحها بقدر ظهور صورة للإنسان أقل ارتباطًا بالذاتية. ليس الإنسان سيد الكائنات؛ بل إنه راع للوجود. ولا يفقد الإنسان شيئًا بسبب «قلة» ارتباطه المذكورة، بل يكسب بأن يصل إلى حقيقة الوجود. وتأتيه الدعوة لإدراك ذلك من الرَّمْيَةِ التي يُستقى منها إلقاءُ حضوره في الدنيا. والإنسان في غضون تحقيقه لذاته داخل تاريخ الوجود يُعتبر الكائن الذي يتمثل وجوده، باعتباره

> وجودًا مرتبطًا ومنفصلًا في آن واحد، في إقامته بجوار الوجود. فالإنسان جار الوجود.
>
> (هايديجر، «الرسالة عن المذهب الإنساني»، **الكتابات الأساسية**، ٢٠٠٨م، ص٢٤٥)

رفض الارتباط بالأخلاق التقليدية

نستطيع تلخيص موقف هايديجر من هذه القضية ذات الحساسية الخاصة، بسبب ارتباط هايديجر يومًا ما بالفكر النازي الذي يجمع الدارسون على أنه لا أخلاقي، بأن نقول: إنه كان يؤمن بأن الأفعال لا يمكن فهمها فهمًا صحيحًا بالاستناد إلى **القواعد** أو إلى **القيم**. فلقد سبق له في كتاب **الوجود والزمن** أن أعرب عن رفضه تقديم قواعد للسلوك، قائلًا: إن المرء يتخذ قراراته على ضوء كل حالة على حدة، ولا تؤدي أية قواعد إلى تيسير هذه المهمة. وأما في «الرسالة عن المذهب الإنساني» فيقول: إن المطالبة بالقواعد سمة من سمات المدخل التكنولوجي للدنيا، فهو مدخل يحاول إدارة جميع الكيانات بما فيها البشر والسيطرة عليها. ومثل هذه الإدارة قد تكون لازمة أحيانًا، ولكن مهمة المفكر لا تتضمن القيام بها (ص٢٥٥ من الرسالة).

وإذا كان الحديث عن القيم أمرًا شائعًا في هذه الزمان، وفي بلدان العالم المختلفة، وليس الوطن العربي مستثنى من هذا التوجه الحديث، فإنه يكاد يكون خصيصة من خصائص «الخطاب» السياسي المعاصر، ولكن العداء «للقيم»، أو للحديث عنها، أمر ثابت في فكر هايديجر في مرحلة النضج. فهو يذكر في كتابه **مقدمة للميتافيزيقا** الذي كان أصلًا مجموعة محاضرات ألقاها في الفصل الدراسي الصيفي في جامعة فرايبورج عام ١٩٣٥م، ثم نشره عام ١٩٥٣م كما سبق أن ذكرت، أن الحديث عن «القيم» أصبح من سمات العصر، قائلًا: إنه شاهد قائمة بالمطبوعات التي نشرت في عام ١٩٢٨م وتتحدث عن مفهوم القيمة، وكان عددها ٦٦١، وربما وصل آنذاك (أي في عام ١٩٣٥م) إلى ألف. ثم يقول:

> وهذا كله يسمي نفسه فلسفة. وأقول بصفة خاصة إن الذي يباع هذه الأيام باسم فلسفة الاشتراكية القومية، وإن لم يكن يتصل على الإطلاق بالحقيقة الباطنة لهذه الحركة وعظمتها [ألا وهي اللقاء بين التكنولوجيا العالمية

والإنسانية الحديثة] يعتبر محاولة لصيد «القيم» و«المبادئ الكلية» في هذه المياه المضطربة.

(هايديجر، **مقدمة للميتافيزيقا**، ترجمة جريجوري فريد وريتشارد بولت، ط٢، ٢٠١٤م، ص٢٢٢)

ويقول المترجمان في الهامش إن العبارة المطبوعة بين قوسين مربعين واردة على هذه الصورة في جميع الطبعات الألمانية، ولكن يكاد يكون من المؤكد أنها أضيفت عند إعداد النص للطباعة. والواضح هنا أن هايديجر يحاول تبرير تمجيده للنازية، في السياق الخاص بنظرية القيمة. وسوف أورد فيما يلي ما يقوله بولت:

ماذا يمكن أن يعيب القيم؟ كان هايديجر في شبابه مرتبطًا ببعض الفلاسفة مثل ريكرت الذي كان يرى أن الحقيقة نفسها «قيمة». لكنه سرعان ما اكتشف أن المكانة الأنطولوجية للقيم بالغة الغموض، إذ لن يستطيع السياسي أن يُعَرِّف «القيمة»، وأما الفيلسوف فقد يلجأ إما إلى المذهب الأفلاطوني (الذي يقول: إن القيم توجد في عالم خالد من نوع ما)، وإما إلى المذهب الذاتي (الذي يقول: إن القيم تخلقها المفاهيم الإنسانية أو الرغبات أو الإرادة). فأما الإجابة الأفلاطونية فتتعثر في أشكال التضاد التقليدية بين الوجود والصيرورة، وبين الوجود وما «ينبغي أن يكون»، وهو ما طعن في صحته هايديجر في كتابه **مقدمة للميتافيزيقا**. وأما الإجابة الذاتية فترفعنا إلى مصاف سادة الوجود، ولكنها مثل كل الأفكار الميتافيزيقية تعجز عن إدراك انفتاحنا على الوجود. فالتقييم يفرض معاييرنا على الكائنات بدلًا من الاعتراف بما هي عليه. وقد أكد هايديجر سلفًا في **الوجود والزمن** بأن الكائنات تكشف عن أنفسها لنا باعتبارها ذوات معنى قبل أن نصدر أية أحكام قيمة عليها.

ما البديل إذن عن القواعد والقيم؟ يقول هايديجر: «على الإنسان أن يفعل ما هو أهم من سَن القواعد، ألا وهو العثور على الطريق الموصل إلى مكان إقامته في **حقيقة الوجود**» (ص٢٦٢). وأقول من جديد: إن المفتاح هو إدراك علاقتنا بالوجود، ويعمد هايديجر، جريًا على عادته إلى تحليل اشتقاق الألفاظ لتدعيم موقفه. فالمعنى الأساسي لكلمة (*ēthos*) [اليونانية، التي تعني الأخلاق] هو «مكان الإقامة» (abode) (ص٢٥٦–٢٥٨): فنحن نقيم في ساحة

مكشوفة، هي حقيقة الوجود، وفيها نستطيع التلاقي مع الكائنات. وما دام الفعل «يفكر» يعني أساسًا أن ندرك الوجود، فإن التفكير يصبح أرفع شكل من أشكال الفعل (ص٢١٧)؛ لأنه أعمق أسلوب للعثور على «أخلاقنا».

ويقول هايديجر: إن الخير والشر ينبغي أن يُفهما باعتبارهما شفاء الجرح بالتئامه واندلاع سورة الغضب (ص٢٦٠–٢٦١)، وإن هذين يرجعان أصلًا إلى التفاعل بين الوجود والعدمية، وهو ما ناقشه أول مرة في مقاله «ما الميتافيزيقا؟» ونستطيع أن نجد آراء مماثلة في العديد من النصوص المنتمية إلى تلك الفترة ... ولكن هايديجر لا يطور قط هذه الفكرة بصورة مسهبة، وشراحه يتجاهلونها في العادة، فلنحاول إذن أن نشرحها هنا على النحو التالي: عندما نُقَدِّرُ قيمة الوجود ونؤويها في الكائنات، فإننا نحترم الوجود ونبدي الاهتمام بماهيته. فإذا خَبَرْنَا حدودَ المعنى — أو إنكار المعنى — استطعنا تقدير قيمة معنى العالم. ولكن هذه الخبرة يمكن أن تنحرف فتصبح عدمية، وتكشف عن نفسها في ضروب التخريب والهدم والحقد الخبيث المتهور. وقد تؤدي مثل هذه الأفكار إلى زيادة فهمنا للشر عما تستطيعه أية تحليلات للقواعد والقيم.

ويجد كثير من النقاد أن موقف «الرسالة» إزاء الأخلاق غامض إلى حد لا يحتمل؛ فعلى نحو ما يفعل في كتاب **الوجود والزمن** يتركنا هايديجر من دون توجهات عملية. **فالوجود والزمن** يقول لنا: تسلحوا بالعزم والتصميم! ولكنه لا يبين القضية التي ينبغي أن نبدي الحسم والعزم بشأنها. ويقول هايديجر لنا الآن: استمعوا إلى الوجود! ولكنه لا يقول لنا ماذا يقول الوجود، أو لا يقول ذلك على الأقل بالتفصيل اللازم للتأثير في كيفية معاملة بعضنا للبعض. وعلى القراء أن يتخذوا قراراتهم بأنفسهم، فهل غموض هايديجر عيب، أم إنه اعتراف صريح بأن الحقيقة والحرية لا يمكن الظفر بهما في أي مذهب أخلاقي؟

ولنا أن ننظر في مسألة أخرى، وهي أنه لا تلزم إقامة الأخلاق، في المقام الأول، لا على القواعد ولا على القيم، بل يمكن أن تقام أيضًا على مفهوم الفضيلة، وهو المفهوم الذي حظي في الواقع بحركة إحياء فلسفية منذ أن كتب هايديجر «الرسالة عن المذهب الإنساني»، بل إننا نستطيع أن نقيم الحجة،

من عدة زوايا، على أن هايديجر نفسه قريب من أرسطو، فيلسوف الفضيلة العظيم، إذ يرى كلاهما أن أرفع غاية لنا أن نصبح ما يتفق مع جوهرنا بممارسة أرفع نشاط في طوقنا، وهو العمل المنفتح على ما هو كائن وعلى الوجود نفسه.

ويوجد طريق آخر لتناول قضية الأخلاق، أي من حيث مسئوليتنا تجاه «الآخر». وقد صاغ هذه الفكرة عمانويل لفيناس (Levinas) أو طورها بصورة تتضمن انتقادًا لهايديجر يتسم بالاتساق ويقوم على حجة مقنعة إلى حد ما، والمعروف أن لفيناس ربما يكون أشد المفكرين المعاصرين المختصين بهذا الموضوع نفوذًا، إذ يقول: «إن تأكيد أولوية الوجود على **الكائنات** معناه إنزال العلاقة مع **شخص ما**، أي مع كائن (أي العلاقة الأخلاقية) منزلة ثانوية بالقياس إلى العلاقة مع وجود الكائنات، وهي غير شخصية.»

(بولت، **هايديجر: مقدمة**، ١٩٩٩م، ص١٦٩–١٧١)

خاتمة

قلت في المقدمة، تبريرًا لوضع هذا الكتاب: إن تأثير هايديجر في الفكر الحديث بالغ القوة والانتشار. وأضيف هنا: إنه بالغ التنوع، بسبب التنوع الشديد في مدارات فكر هايديجر، فباستثناء ثوابته المشهورة، أي إصراره على تجديد الفكر الفلسفي بالتركيز على الوجود الذي يتميز بأنه دينامي زمني، وإدراك انتماء الإنسان إلى عالمه والعالم حتى يكفل لوجوده أصالته، بمعنى صدق معرفته بذاته والإمكانيات التي يتيحها له وعيه بالوجود على المستوى الفردي والجماعي، أقول باستثناء هذه الثوابت فإن العالم الفلسفي لهايديجر يرتكز على التساؤل. فالثراء الفكري الذي يقدمه هايديجر يتكون من أسئلته التي قد يجيب عن بعضها إجابات موحية وقد لا يجيب (وهو الغالب) فأسئلته تنبع في نظري من نظرته الشاعرة إلى الوجود، وهي تتوسل بالفنون الشعرية القائمة على استثمار اللغة بمعانيها المحددة وظلال معانيها، إلى جانب براعته الخاصة في درس اشتقاقات الألفاظ وولوعه بتوليد معانٍ جديدة من ألفاظ لا يجد الدارس فيها غير المعنى «العملي» المحدد، وذلك، كما بينت في ثنايا الكتاب، من أثر دهشته الشاعرية التي لم تَخْبُ وقدتُها قطُّ حتى في سنوات عمله الجامعي و«لعبه» بالعمل السياسي، فالشاعر كما يقول النقد الجديد لا يفقد إحساسه بالدهشة قط، ونحن نجد آثار هذه الدهشة حتى في كتاباته في موضوعات الفلسفة التقليدية مثل الميتافيزيقا، أو عند تصديه لقضايا الهرمانيوطيقا الحديثة، ناهيك بقضايا المعرفة والفهم والعلاقة بين الفرد والآخر، وقد يجد الدارس لديه مفارقات تقترب من التناقضات، ولكن هايديجر لا يشجعنا على الإطلاق على «تسوية» أو «حل» المفارقات، فالواقع أنه يدرك ذلك، بل يُقرُّ به ولا ينكره، فهو ليس فيلسوفًا مذهبيًّا، ولا يؤمن بأن من وظائف الفلسفة وضع مذهب، فإذا قيل له وما بالك تفسر كل شيء من وجهة نظر إيمانك بأولوية الوجود، بل بالحضور في

حالة الإنسان، فالأرجح أن يرد علينا قائلًا: إن نظرتي ليست مذهبًا؛ بل دعوة إلى النظر، أي دعوة إلى التساؤل، فإذا استطعت أن أثير في القارئ الرغبة في تساؤل مضاد لتساؤلي فسوف أكون قد حققت مرامي.

وأرجو أن يسمح لي القارئ بأن أعترف أنني كنت منحازًا ضد هايديجر؛ أولًا: بسبب صعوبة أسلوبه، وثانيًا (وهو الأهم): لأنني كنت أتوقع أن أجد عنده ما لا يريد هو أن يقدمه لي، فلقد درجت على قراءة الفلاسفة الإنجليز بأساليبهم التي تثب معانيها إلى ذهن القارئ وثبًا، وكنت أتوقع أن يقدم لي فكرًا مُتَّسِقًا يسهل تلخيصه واستيعابه؛ لكنني بعد أن تعمقت في قراءته وجدت أن التشتت الفكري الذي يوحي به أول الأمر يؤدي إلى نظرات عميقة في حقيقة الإنسان وعالم وعيه الحافل بكل غريب وعجيب. بل لقد طبقت بعض نظرات هايديجر في تحليلي لبعض مسرحيات الكاتب المسرحي هارولد بنتر (Pinter) فجاء التطبيق بنتائج لم أكن أتوقعها، وأظنها مفيدة في الدرس الدرامي، وأملي أن يسلك غيري هذا الطريق نفسه، خصوصًا من الشباب الذين درسوا الألمانية وقرءوا هايديجر بلغته فوجدوا فيه ما يبرر الإقبال على قراءته و«تذوقه».

المعجم

- معاني الكلمات الألمانية من وضع هايديجر، وفي حالة اختلافها عن الدلالات المعجمية، ينص المعجم على ذلك، خصوصًا في الحواشي أو في متن الكتاب.
- الكلمات المكتوبة بالحروف المائلة أجنبية، وهي ألمانية، ما لم ينص على غير ذلك، وتدل عليها الحروف التالية:

فرنسية	F
يونانية	Gk
عبرية	H
لاتينية	L

- الكلمات المكتوبة بالبنط العادي إنجليزية.
- انظر شروح المصطلحات في حواشي المعجم.
- ما لا يشرحه المعجم ولا الحواشي مشروح في المقدمة وفي متن الكتاب وفق المنصوص عليه.

وجه شبه [صورة/رسم/نسخ] [انظر bild]	*Abbild*
يعيد إنتاج [انظر bild]	*abbilden*
أظلم/غَشَّى/ستر/حجب	*Abblenden*
تسوية [عزل/فصل] أنهى/أتم [انظر abschliessen]	*Abgeschlossenheit*

Abgrund	هوة سحيقة
abkünftig	مشتق/مستمد/أصل/مصدر
Ablauf	عملية [مضي الزمن/تصريف الماء] جريان/انقضاء (فترة أو مهلة)
ableben	يموت/توفي/مات
abschliessen	عقد/حصر/أنهى/انتهى
– *sich abschliessen*	اعتكف
Abstand	مسافة
Abstandmässig, Abständigkeit	بعد المسافة/خاص بالمسافة/ابتعادي
Absturz	الهبوط/السقوط/الغوص
abträglich	مضر/ضار/مدمر/مفسد
Abwandlung	التصريف والإعراب في النحو/تغيير/تصريف
abwesend	الغياب/غائب/غافل/شارد الفكر
Abwesenheit	الغياب
action, work, labour	فعل/عمل/جهد بدني
actors	الفاعلون/الفواعل
actualization	تفعيل
adequacy	كفاءة
adaequatio rei et intellectus [L.]	تعادل الشيء والفكرة عنه
adequation	كفاية/تعادل
Aesthetica [L.]	علم الجمال
afferent	وعي منقول للداخل (عكس efferent)
agathos [GK]	الخير
agent/*Agent*	فاعل
aischrologia [Gk]	البذاءة/اللغة البذيئة
Aktionsart	مظهر/جانب
aletheia/Unverborgenheit/Erschlossenheit	الكشف/نزع القناع/إماطة اللثام
aletheuein [Gk]	يكشف

allegoria [Gk]	الرمزية/المجاز
allegoresis [Gk]	تأويل الرموز
allgemein	عالمي/عام
Allgewalt	سلطة تحكم جبار/القوة الجبارة (مثل الكوارث الطبيعية)
allos [Gk]	من خلال شيء آخر
Alltag, alltäglich, Alltäglichkeit	الطابع اليومي/المعتاد/الحياة اليومية
alltäglich	عادي/يومي
alterity	الغيرية
amathia [Gk]	الجهل
Analects	مجموعة تعاليم كنفوشيوس
Analogism	القياسية/مذهب القياس
analytic thought	«الفكر التحليلي» اسم آخر لفلسفة التحليل اللغوي (linguistic philosophy)
anamnesis	تذكر
Anblick	وجهة نظر/رأي/منظر
der Andere	الآخر
Anfang	بداية/منطلق
anfangen	يبدأ/يرسي مبدأ/يرسي فكرة
anfangend	ناشئ/في بدايته
angelos [Gk]	رسول
Angst	الخوف/القلق
Anpassung	التطويع/التكييف
Anschauung	حدس/بصيرة/رؤية/نظرة
Anschein	وجه شبه/وهم/خداع
Ansehen	مظهر/جانب/شهرة/صيت/هيبة/احترام/اعتبار
Ansicht	صورة/نظرة/رأي
Ansatz [ansetzen]	الموقف الصحيح/المدخل/المنطلق/تعيين/تحديد

anticipation	الاستباق/التوقع
antinaturalism	مناهضة المذهب الطبيعي
Antwort	كلمة أخرى/رد/جواب
Anwendung	التطبيق/استخدام
Anwesend (adj.)	يتحقق حضوره/حاضر/شاهد
Anwesenheit	وجود/حضور/مواظبة
anxiety	قلق
apophanei [Gk]	ينكر
apophantic [Gk]	إخباري
apophatic [Gk]	إنكاري
apologues	مغزى أخلاقي
appropriation	امتلاك
a priori [L.]	سابق/فطري
arkhé [Gk]	الأوَّلي
As	باعتباره/بوصفه
prethematic *as*	«باعتباره» التفسيرية
thematic *as*	«باعتباره» البيانية
asaphei têi hermêneiai [Gk]	الشكل الغامض للتعبير
assert	يزعم/يقول/يخبر
assertion	قول/توكيد
assertional	إخباري
ataraxy	السكينة
atomism	الذَّرية
atopoi [Gk]	غريب
atopon [Gk]	ما لا مكان له
atopos [Gk]	اللامكان
attunement *(Befindlichkeit)*	المعايرة النغمية (الدوزنة) (الوجود/الكينونة)
aufeinander	بالتعاقب/بالتوالي

Auffassung (conception)	تصور/رؤية ذهنية/إدراك/فهم/رأي
aufgehen	يظهر/ينشأ/بزغ/اتضح/تفانى (في التصوف)
Aufgeschlossenheit (offen)	الانفتاح
aufheben	يرفع/يرقي
Aufhebung	إنهاض/إقامة/رفع/إزالة/إلغاء
Aufnahme-stellung	موقع التلقي أو الاستقبال
aufnehmend	على استعداد للتلقي
aufreissen	يفتح بقوة/يشق/يمزق
Aufriss	الخطوط العريضة (مقطع رأسي)
aufschliessen	يكشف/يفتح
Augenblick	لحظة الرؤية
Augenpunkt	وجهة نظر
Augenschein	منظر الأشياء/الظاهر
Ausschweifung	استطراد (من schweifung أي قوس أو انحراف أو ميل)
Ausdruck	اصطلاح/عبارة/تعبير/التعبير
Ausgelegenheit der Welt	تفسيرية العالم
Aus-einandersetzung	مواجهة
Aus-einander-setzung	التفتيت بالمواجهة
Auseinander-setzung	التفتيت
Auslegung	عرض شارح/تفسير/التفسير
Auslegungskunst	فن التفسير المنطقي
auslesen	يختار
Aussage(n)	صورية/قول/شهادة/خبر
Aussehen	منظر/مظهر/صورة/شكل/ملامح
Aussehensweisen	أنواع المظهر
Ausicht/Aussich	المظهر الذي تتيحه الكائنات/الأمل في .../توقع
Ausübung der Logik	ممارسة المنطق

authentic/inauthentic	أصيل/غير أصيل
authenticity	أصالة
authoritativeness	السلطوية
autism	التوحد (مرض)
autobiothanatographical	سيرة موت ذاتية
Bateau ivre [F.]	السفينة النشوى
bauen	يبني (يرعى/يحفظ/يغذو)
bedeutsam	له معنى (سابق) (مهم)
Bedeutung	تعريف/معنى
Bedeutungen(pl.)	الدلالات المترسبة/معانٍ
Befindlich (adj)	كائن/موجود
Befindlichkeit	المعايرة النغمية (الدوزنة)
befragen	يستجوب
Begriff	المفهوم
Begriffsgeschichte	تاريخ المفاهيم
begründen	يؤسس/ينشئ/يبرهن على/علل/دلل
beherrschen	يحكم/يسيطر/يتحكم في
being	الوجود المادي/الكائن/الكيان
Being	صفة الوجود
Being-in-the-world	الوجود في العالم (الانتماء للدنيا)
being-towards-death	الوجود في ظل الموت
bekunden	يثبت/يبرهن عمليًّا/يعرض/يظهر/يبدي/يفصح
Bereich	مجال/حقل/حيز الوجود/دائرة
bergen	ينقذ/ينتشل/يضم
Besinnung	تأمل/الشعور/الوعي/تركيز التفكير
Bestand	عيش الكفاف/استقرار/ثبات/الكم الحاضر/الموجود من شيء ما
bestandig	مستمر/متواصل

Beständigheit	الثبات/الاستقرار
Beständigkeit	المثابرة
bestehen	ينجو/يبقى/يجتاز
bestimmen	يحدد/يقطع
bestimmt (adj.)	محدد/قاطع/معين
Bestimmung (en)	عمل في الحياة/تحديد/تعريف/قواعد
Betrachtung	التأمل/نظر بتعمق في مسألة/رؤية
the "Between"	المابين
Bewandtnisganzheit	الموضوع/القضية الكلية/الحالة الكلية
Bezeichnungskunst	فن التسمية المنطقية (فن التعيين)
Bild	صورة/تخيل/تصور/منظر
Bildsprache	تعبير مجازي/اللغة المجازية
bilden	يشكل/يخلق/يصنع
Bildersprache	لغة مجازية
Bildung	التشكيل/التنمية/التربية/الثقافة
Billigkeit	الإنصاف/العدل/صحة/مشروعية/شرعية
Blick	منظر/نظرة/بصيرة
Blickbahn	اتجاه النظر
Blickfeld	وجهة نظر/مجال رؤية/مرمى البصر
Blickhabe	نطاق النظر
Blickstand	موقع النظر
Bodenstandigkeit	عمق الجذور
bracketing	استبعاد
brauthen/brauchen (v.)	استعمال/يحتاج إلى استعمال
Brot und wein	الخبز والنبيذ
cadoshim [H]	مقدس
care	الهم/الفكر/الانشغال/الرعاية

categories/categorical	المقولات/السمات القاطعة/المباني الأساسية لوجود الحضور هي العناصر الوجودية (existentials) أما المباني الأساسية لوجود ما يختلف عن الحضور فهي المقولات
censor	الرقيب
circularity	الطابع الدائري
circumspection	إدراك العلاقات القائمة بين ما يوجد حول المرء
circumstantia litteral	السياق
Clearing	ساحة إفصاح الوجود تلقائيًّا عن ذاته
cogito (L.)	الفكر المفرد الواعي بذاته
coherentism	مذهب ترابط المعنى
communal	جماعي/نسبة إلى الجماعة
communitarian	خاص بالجماعة
Community (–ies of meaning)	الجماعة/المجتمع المحلي/جماعات المعنى
comporter (F.)	يشتمل (يحمل/ينهض *se porter vers*)
compositionality	التوليفية
concealment	الإخفاء
concrete poem	قصيدة مجسدة
condensation	التكثيف
conscience	ضمير الحضور الوجودي لا الأخلاقي
constructionist/–ism	التركيبة الاجتماعية/التركيبية
correspondence theory	نظرية الاتفاق
Criteriology of the divine	علم المعايير الربانية
critique	بحث نقدي/نقد
cursoria [L.]	موجز وعابر
da/das Da	هناك/هنا/الموقع الحاضر
daemon [Gk]	روح
Darinnensein im Leben	وجود داخل الحياة

das Gegenstandliche	الموضوعية/المادي/المجسم
Das Man	المرء (هوسرل)
das man = one → the they	الناس/التقاليد
das Zwischen	بين/ما بين/البينية
Dasein	الحضور/الوجود هنا
Da-Sein	وجوده هنا/حضوري
datability	الإشارات الزمنية (منذ/آنئذ/الآن ... إلخ)
De fuga et inventione [L.]	عن الهجرة والابتكار
De Mutatione Nominum [L.]	عن تغيير الأسماء
De mysteriis [L.]	عن الألغاز والأسرار
De Vita contemplative [L.]	عن الحياة التأملية
Decisionism	القرارية
deep ecology	حركة الحفاظ على البيئة
deferential	بناء إحالي
Denken	الفكر/الفهم
destiny	المصير
Destruktion	التقويض
Deutung	تفسير إيضاحي/تفسير خاص
dialektos [Gk]	الحوار
Dialog	حوار
dianoia [Gk]	المعارف
diaporthmeuon [Gk]	ينقل
dichten (v.)	ألَّف قصيدة/كتب أنشودة
Dichtung/dichten (v.)	كلمة/كتابة/شعر/نظم
die offnen	الانفتاح/يفتح/يدفع
Die Traumdeutung	تفسير الأحلام
differance	الاختلاف والإرجاء
discourse	الخطاب

displacement	الإزاحة
disputatio [L]	الخلاف/النزاع
divination	التنبؤ
diviso textus [L]	تقسيم النص
docta ignorantia [L]	تظاهر العلماء بالجهل
draussen (adv.)	الخارج/في الخارج/خارجًا
dualism	الفلسفة الثنائية/المذهب الثنائي
dualists	الثنائيون
dubia circa litteram [L]	شكوك حول النص
durchnehmen	يحلل/يتناول/يعالج
Durchsicht	فحص/تفتيش/قراءة/مراجعة
durchsichtig	شفاف/مكشوف
durchwalten	يتغلغل في سيطرته
dwelling	مسكن
echt	حقيقي/أصلي
ecofeminism	المذهب النسوي البيئي
ecstatic	نشوة الحضور الزمني
efferent	ما ينقل للخارج [من انطباعات ومشاعر وأحاسيس]
eidetic reflection	تأمل الجوهر
Eigenmächtigkeit	سيطرة المرء على ذاته [تعسف/توقيت]/استبداد/تحكم
eigenständing	مستقل
eigentlich (adj)	أصيل/حقيقي/أصلي [باعتبار الكلمة حالًا: في الواقع/في الحقيقة]
Eigentlichkeit	أصالة/الصدق مع النفس
einfügen/[sich einfügen]	يناسب/يلائم/يتكيف/يتأقلم
Einfühlung	التقمص/التفاعل/التعاطف

Einfühlungsvermögen	حساسية/تقمص/القدرة على التقمص أو التفاعل
Eingenwert	القيمة الفريدة للفرد
einheimisch	في بيته/أهلي/وطني
Einleitung	مقدمة
einleuchtend(e)	التنوير/مُقنع
Eleatic	إليائي
eliminationism	مذهب الإنكار
emic	داخلي
emic & etic	داخلي وخارجي
enabling structures	أبنية التمكين
enarratio auctorum [L]	الوصف التفصيلي للمؤلف
enframing (Gestell)	تأطير
entsprechen(v.)	التجاذب/الاتفاق/الرد/الاستجابة/يناسب/يطابق
ent-bergen	الكشف/إماطة اللثام
entbergen	يعرض/يستعرض
entfalten	يعرض/يبسط
entgegen	في معارضة/معارضًا لـ [نحو/في اتجاه/مقابل]
entsprechen (v.)	يتناسب/يطابق
entgegenstehen	معارض/اعترض/يقف في سبيل الشيء
enthymeme	القياس المضمر
entity	كيان
Entmachtung	سلب القوة/نزع السلطة/نَحَّى
entscheiden	يقرر/يقطع في الأمر
entscheidend	حاسم/قاطع/بات
Ent-scheidung	قرار/حسم
Entschlossenheit	العزم والحسم الصريح/التصميم
entspringen	ينبع من/يرجع أصله إلى/مرده إلى
ent-stehen	نشأ من/صدر عن/تولَّد

Entstehen	تكوين/منشأ
entstehen	يحدث/يقع
episkepsis	فحص
episteme [Gk]	العلم
epistêmê aisthetikê [Gk]	علم الجمال
epistemology	نظرية المعرفة
epoché	حكم معلق/تعليق الحكم
equipment	أدوات/معدات
equipment totality	مجمع الأدوات
equiprimordial	متعادل الأزلية
ereignen	
sich ereignen (v. refl.)	يقع/يحدث/يجري للمرء
Ereignis	الحادث/حدث جار
Ereignis	الحادث/الحدث
Erfahrung	خبرة/حنكة/تجربة
erfragen	يفحص/يبحث/يتحرى
erkannte	معروف سلفًا
Erkenntnis (intuition)	إدراك حدسي/معرفة حدسية
Erkenntnisgemeinschaft	المجتمع العلمي
Erkenntnistheorie	نظرية المعرفة
Erlebnis	الخبرة/الخبرة المعاشة
Erlebnisse	الخبرات المعاشة
Erörterung	محادثة/مجادلة/حوار/مناقشة
ernötigen	يستلزم/يستوجب
eröffnen	ينفتح
Eröffnung	تجلي
eros: hermes	هرميس
Erscheinen	يظهر

ظهور/مظهر/ظاهر/ظاهرة/تجلي	*erscheinung*
يكشف	*erschliessen*
يُثْقِل/يصعب	*erschweren*
ينهض/يبعث	*erstehen*
يُحدث/يكسب/يحصل على	*erwirken*
جوهر	essence
الجوهرية/المذهب الجوهري	essentialism
الدنيا تشملنا	es weltet
الهرمانيوطيقية العرقية	ethnohermeneutics
مفهوم العامة لتنظيم المجتمع	ethnomethodology
خارجي	etic
الخبرة/الدراية التقنية/يجيد/يستطيع أن يفعل	*etwas können*
سهولة القراءة	*euanagnôston* [Gk]
السعادة	*Eudaimonia* [Gk]
سهولة الإلقاء	*euphaston* [Gk]
ملائم/مناسب	*euprepôs* [Gk]
التجلي (عند هوسرل)	evidence
الميول الاستعراضية	exhibitionism
الكينونة	existence *(existenz)*
الخصائص الوجودية	existentials
عرض شارح	*expositio textus* [L]
المذهب الخارجي	externalism
الحقيقة في ذاتها	fact in itself
الحقائقية	*Faktizität* (facticity)
السقوط أو التردي	falling/fallenness
القدر	fate
احتفاليات	festivities
المعرفة السابقة	foreconception

forehaving *(vorhabe)*	الإحاطة السابقة
foresight	تركيز النظر على ما يهم المرء
forestructure *(vorstruktur)*	الإدراك السابق للأبنية
formal	صوري
formal indication	المؤشر الصوري (هايديجر)
Fortriss	انتزاع/نزع/اجتياح
foundationalism	التأسيسية/المذهب التأسيسي
founding	تأسيس
the fourfold	التكوين الرباعي للوجود
fragen (v.)	يسأل/سؤال
Friedensfeier	احتفال بالسلم
Fug [mit fug und Recht]	ملاءمة/مناسبة/بمعنى
Fuge	مشترك/ملائم/شق/انفصام
fugen	يحث/يأمر/يرتب/يعد
fügen, sich	يلتزم/ينصاع/يرتضي/يستسلم
Fügung	ترتيب/ترتيبات/التقدير/القضاء والقدر
fundamental ontology	الأنطولوجيا الأساسية
Geborgenheit	السلامة/مأمن
der Gedanke	الفكرة
Gediegenheit	الصمود والتحمل/الاستقامة/الإخلاص
Gefüge	بناء/هيكل/تركيب/تشابك
Gegensatz	تناقض/ضد/تعارض/خلاف
Gegenstand	شيء أو موضوع
(das) gegenstandliche	الموضوعية/مادي/تجسم
Gegenteil	المُعارض/المضاد/العكس
Gegenwart	الحاضر
gegenwärtig (adj.)	حاضر/حالي/في الوقت الحاضر/الآن (adv.)
Gegenwärtigkeit	طابع الحضور

Geist	روح [الإنسان]/عقل/ذهن
geistig	روحي/روحاني/فكري/ذهني/عقلي
Gelassenheit	التسليم والإسلام [لله]/دع الخلق للخالق/الطمأنينة
gemein(e) (common)	معنى شائع/عمومي/عام/مشترك
Gemeinschaft	ذو حس جماعي/تضافر
Gemütsverfassung (state of mind)	ميل طبيعي معين (حالة نفسية)
gender	النوع (ذكر/أنثى)
Gerede	ثرثرة/يثرثر
Gesammelte werke	الأعمال الكاملة
geschehen (v.)	يحدث/يقع
Geschehenis	حادث/حدث/واقعة
Geschichte	التاريخ
Geschichtlichkeit	تاريخية الوجود/طابع الوجود التاريخي
Geschichtswissenschaft	علم التاريخ
Ge-schick	القدر/القضاء والقدر
Geschick	مصير/قدر
Gesicht	وجه/مظهر/جانب
Gesichtskreis	منظور/منظر/مجال الرؤية
Gesichtspunkt	وجهة نظر
Gesollte, das	ما يجب أن يكون
Gespräch	مناقشة/محادثة/حوار
Gestalt	صورة/شكل
gestalten	يصور/يشكل
Gestell	الإطار/التأطير
Gewalt	عنف/قوة
Gewalten	قوة عنيفة
gewaltsam (adv.)	عنيف/قهرًا/عَنوة

Gewalttat	عمل عنف
gewalttätig	أداء عنف/متجبر/وحشي
Gewalt-tätigkeit	أعمال العنف/عنف الأداء/بطش
Gewesende, das	ما يبدو أنه انتهى أساسًا
Gewesene, das	ما حدث/ما مضى/ما انقضى/ما قد كان
Gewissheit	اليقين الذاتي
gleich	مطابق/متماهي
gleichgültig	لا مبال/غير مكترث
gleichzeitig	معاصر/متزامن
Grenze	حد/حدود
ground	أساس
Grund	أساس/سبب/الأرض
grund-	أساسًا/القاعدة
Grunderfahrung	الخبرة الأصلية/الخبرة الأساسية
Grundstimmung	حالة نفسية/مزاج
gründung	الأسس/الأساس/إنشاء/تأسيس
Grundverfassung	الخصائص الرئيسية/الحالة الأساسية/الدستور
Grundzug	الوحدة الأساسية/أساس
guilt	الذنب/الإحساس بالذنب
Habe	ممتلكات/مقتنيات
Haggadot shel dofi (H.)	استبعاد التفاسير الساخرة
handhaben	يتناول/المناولة/الاستعمال
handlich	قريب المأخذ/يسير/جاهز/سهل الاستعمال
handy	في متناول اليد
hapax legomenon	تستعمل مرة واحدة
heimisch	خاص بالمنزل أو البيت/وطني
hineinbilden	يقيم شراكة/يدرج/يضم
hineinschauen	ينظر في/ينظر من خلال

ينعم النظر في	*hineinsehen*
أصل/صورة/منشأ	*Herkunft*
الدائرة الهرمانيوطيقية (آصت وجادامر: الجزء إلى الكل ثم إلى الجزء ...)	Hermeneutic circle
الهرمانيوطيقا الدقيقة	*hermeneutica particularis* [L]
الخبرة الأصلية للعلاقة الهرمانيوطيقية	*hermenutiche Bezug*
هيمنة/سيطرة	*Herrschaft*
يحكم/يسيطر	*herrschen*
(الشائعات/القيل والقال) ينشد/يتلو	*hersagen*
ينتج/يصنع	*herstellen*
روح مقدسة	*hieron pneuma* [Gk]
نظرة/منظر/نظرًا لـ ...	*Hinblick [im Hinblick auf]*
ينظر في/يطل من	*hineinschauen*
ينظر في	*hineinsehen*
الاستيعاب/الاحتواء/يستوعب/يحتوي	*hinnehmen*
نظرًا/من جانب/(احترام) من هذه الناحية	*Hinsicht*
نظرًا لـ ...	*im Hinsehen auf*
فيما يتعلق بـ .../نظرًا لـ ...	*hinsichtlich*
عالم آخر/العالم الخلفي	*Hinterwelt*
الطابع التاريخي والمذهب التاريخي	historicity & historicism
التزام المرء بتاريخه الشخصي	historizing
علم التاريخ	historiology (Gm Historie)
الكلية البنائية/النظرة الكلية	holism
يسمع/يصغي	*hören*
مطيع/يسمع الكلام/يرتبط بـ	*hörig*
خاص بالأفق/الأفقية	horizontality
صهر الآفاق معًا	*Horizontverschmelzung*
لاهوتيون	*hosioi*

المعنى الخفي	*huponoia* [Gk]
الوعاء الشامل	*hypodoche* [Gk]
الباطن أو الخبيء	*hyponoia*
الهوية	*idem* [L]
الحلولية	immanentism
يستعصي على القياس	immeasurable
ما يستعصي على القياس	immeasurables
الحضورية/حضورية	immediacy
الحاضر المباشر	immediate
غير أصيل	inauthentic
عدم الأصالة	inauthenticity
عدم إمكان الاكتمال	incompletability
على مبعدة منا	*in der Schwebe*
الالتباس	indeterminacy
إشارية	indexial
مذهب الاستنباط	inferentialism
الابتكار	*ingenium*
يغشي/يسيطر/يملك/يتولى	*innehaben*
الوعي الانعكاسي/الوعي بأنه وعي/يفطن/يدرك	*Innewerden*
نفعي/وظيفي/تنفيذي	instrumental
الألفاظ الأرسطية	*intentio Aristotelis* [L]
مقصد المؤلف	*intentio auctoris* [L]
المقصد العامل	*intentio operantio* [L]
المقصد المعمول به	*intentio operati* [L]
مقصد العمل	*intentio operas* [L]
العمد/القصد	intentionality
التفسير والتأويل	interpretation and construction

الدائرة التفسيرية (فريدريش آصت في أوائل القرن التاسع عشر، وإدوارد سعيد في القرن العشرين) وآصت يقول بالدائرة الهرمانيوطيقية أيضًا	interpretive circle
الانعكاسية التفسيرية	interpretive reflexivity
التناص الخارجي والداخلي	intertextuality = intratextuality
الذات	*ipse* [L]
يضل/يشرد/يتوه	*Irre*
وهمي/غير حقيقي	Irreal (adj)
انغماس الحضور في دنياهم ونسيان «الوجود»	irresoluteness
خاص بي وحدي	*jemeinig*
القبالية	kabbalistic
حسن الخَلْقِ والخُلُق	*kalos kagathos* [Gk]
كفاح/نضال	*Kampf*
معلومات/إخطار/معرفة الأمر/الخبرة	*Kenntnis*
[كن فيكون] = الكريغما (تعني الوعظ اليوم فحسب)	*Kerygma*
الإحساس بحركة الأطراف	kinaesthesia
انقسام/صدع/خندق/فجوة/تباين شاسع	*Kluft*
السيطرة على العوارض أو الطوارئ	*Kontingenzbe wāltigung*
قوة/طاقة	*Kraft*
يميز، يفرق أو يفصل	*krinein/crisis* (G)
رسالة/خاطر/نبأ	*kunde*
يعلن عن/المعلن/علنًا	*kund (adj)*
علم/خبير	*kundig*
جهد/عمل بدني أو عمل/فعل (على الترتيب)	labour, work, action
حدث اللغة	the language event
اللغة	*langue* [F.]
عالم الحياة	*Lebenewelt*

lebensauffassung	تصور الحياة/مفهوم الحياة
Lebenhaltung	مستوى الحياة/موقف حياتي علمي
lebensgefuh	يشعرون بالحياة بأسلوب انعكاسي
Lebenswelt	عالم الحياة
Lebenszusammenhang	الرابط العملي الفعال للحياة
Lebewelt	المترفون/المنعمون
lectio [L]	قراءة
Legum Allegoria [L]	قراءة رمزية
Lehre	مذهب/علم/موعظة
Leistungssinn von X	ما يستطيع فلان أن يفعله
Leitsatz	المبدأ المرشد
Letztbegründung	أساس نهائي
lexis	نص/عبارة/بيان
Lichtung	إيضاح
linguistic philosophy	فلسفة التحليل اللغوي
Literaturwissenschaft	العلوم الأدبية
logoi te hikanous [Gk]	القدرة اللغوية
logos [Gk]	كلمة/وصف/تعبير ... إلخ
Machenschaften	تدبير/تحايل/تآمر/خطة مدبرة
Macht	سلطة/طاقة/قوة/قدرة
maieutic	منهج التوليد في الحوار السقراطي
mania	الجنون
manikē [Gk]	الجنون
der Mann	الرجل
man (pron.)	الإنسان
mantiké [Gk]	العرافة/التنبؤ/فن التنبؤ
marginal practices	ممارسات هامشية
marrano	مارق

الماسوكية	*masochism*
مقياس/معيار	*Mass*
نهائي/قاطع/محدد للمعيار	*massgebend*
معيار/مستوى/مقياس	*Masstab*
تجنب الغموض	*mé amphibolois* [Gk]
المعنى	meaning
التأمل	*meditatio* [L]
عقل المؤلف	*mens auctoris* [L]
البشر/الإنسانية	*Mensch*
كون الإنسان إنسانًا/الإنسانية	*Menschsein*
الميريولوچيا	mereology
اللُّب	*meson*
ميتافيزيقا	metaphysics
ميتافيزيقا الحضور	metaphysics of presence
ميتا فلسفي (فلسفة الفلسفة)	metaphilosophic
المذهب المنهجي	methodologism
المعيار الصغير والمعيار الكبير	micro-/macro-
امتلاكية	*mines*
الحضور الآخر (مشاركة الوجود)	*Mitdasein*
وجود فرد مع آخر (أثناء الكلام)	*Miteinander*
جملة/مع	*Mitsamt*
الوجود مع الغير	*Mitsein*
تبليغ/مراسلة/مكانية/معلومات/اتصال/خبر	*Mitteilung*
مفهوم في الوقت نفسه	*Mitverstandnis*
(الدنيا المصاحبة) المعاصرون	*Mitwelt*
لحظة الرؤيا	moment of vision
الواحديون	monists
الإحالة إلى شيء واحد خارج النص	monologocentrism

moods	حالات نفسية
motor control	التحكم الحركي
Muster	نموذج
Musterbild	محاكاة
Nachbild	محاكاة
Nacherleben	إعادة البناء/إعادة الخبرة/إعادة المعايشة
nachsagen	يكرر القول/ردد/قال عن فلان
Nachtdasein	عدم الحضور
Nachtige, das	العدم
natürlicher Weltbegriff	المفهوم الطبيعي للعالم
Nennkraft	طاقة التسمية
Nichts, das	عدم/العدم/لا شيء
nichts, Nichts	عدم/العدم
nihilism	العدمية
noema [Gk]	الطاقة الذهنية
noematic	الموضوعي
noetic	الذهني [ذهني الإدراك أو الفهم]
nominalism	الاسمية
nomologic, nomological	نومولوچي [خاص بقوانين الطبيعة أو المنطق العظمى]
normative pragmatics	تداولية لغوية معيارية
normativity	المعيارية
Not	حاجة عاجلة/إلحاح/حالة طارئة/عوز/شدة
Nothing	عدم/لا شيء
nötig	ضرورة/مطلوب/لازم
nötigen	يحث/يُرغم/يلزم/يُكره
notvoll	شديد/مدقع
Notwendigkeit	اللزوم/الضرورة/الحاجة/الوجوب

nullity	البُطْلان
objectifications	مجسدات ثقافية
objectify = reify	يُشيِّئ/يحيل إلى شيء
objectivism	المذهب الموضوعي
offen	مفتوح
offenbar	واضح/مكشوف/مفتوح/جليٌّ
offenbaren	يكشف/يظهر/يبوح/يوحي
Offenbarheit	انفتاح/صراحة
offenbarmachen	يكشف
Offenbarmachen	الكشف/التجلي
Offene, das	المنفتح
Offenheit	الانفتاح/الصراحة
Offenkundig	واضح/جليٌّ/صريح
Ontic knowledge	المعرفة الوجودية
ontic level	مستوى الموجودات
ontic truth	معلومات صادقة/صدق المعلومات
ontogenetic	على مستوى تطور السلالة
ontological	أنطولوجي [خاص بطبيعة الوجود أو الواقع]
ontological difference	الاختلاف الأنطولوجي
ontologist	باحث أنطولوجي
ontotheology	اللاهوت الوجودي
optisch	بصري
Opus Tripartitum [L]	الكتاب الثلاثي
ordinaria [L]	سطحي ومفصل
originalism	الأصولية
originary	أصلي
Ort	مكان/ضاحية/موقع
Ousia et Grammé [F.]	غائب وأثره قائم

ou-topos [Gk]	المكان المقبل
paideia [Gk]	التعليم التكاملي/المعرفة التكاملية
paradeigma [Gk]	مثال
parapraxis	السهو المرضي
parousio (ousia) [Gk]	الوجود التي تعني الحضور
perspectival realism	الواقعية المنظورية
perspectivality (thereness)	المنظورية (الوجود)
perspectivism	المنظورية
Perspektive	منظور
phenomenalism	المظاهرية
Phenomenology	الظاهراتية
Phronemos [Gk]	الحكيم العملي
Phronesis [Gk]	الحكمة العملية
phylogenetic	على مستوى نشأة السلالة
place, space, topos	مكان/موقع/حيز
poesie	الشعر
poiein [Gk]	يصنع
poièma [Gk]	الشعر
poiesis [Gk]	الصنع/الصناعة الخلاقة/عمل منتج
pragmatics	التداولية اللغوية
präsentieren, sich	يقدم نفسه
praxis	الفعل الخلقي/عمل خلقي
pre-predicative	قبل الخبرية
pre-thematic	قبل البيانية
present at hand	الحاضر للاستعمال
presentism	الحاضرية
primordial	أزلي
Principia Aristotalis [L]	المبدأ الأرسطي

A priori [L]	سابق/فطري
projection	الإسقاط
projective	إسقاطي
proprioception	أحاسيس أولية جسدية
proteron [Gk]	أوَّلي
pseudonormal understanding	الفهم شبه السوي
pseudorationalism	العقلانية الزائفة
Psychomachia	المعركة داخل النفس
psychologism	المذهب النفسي
Questio [L]	التساؤل
quaestiones disputatae [L]	المسائل الخلافية
Qui rerum divinarum heres sit [L]	عن وارث الأشياء الربانية
Quid juris X quid facti [L]	ما هو مشروع × ما هو واقع
race	العرق
Rang	مرتبة/منزلة
ready-to-hand	جاهز
the real	الواقع الحقيقي
Rede	الخطاب/الكلام/قول/خطبة
reden	يتكلم/يتحدث/يقول
reflective	تأملي
reflexive	انعكاسي
Reflexive engagement	الاشتباك الانعكاسي
regularism	مذهب الانتظام
regulism	القاعدية (مذهب انتظام القواعد)
reissen	يسحب/يجر
Reissen	يمزق/يشق/يفتق
aufreissen	يمزق/يشق
Aufriss	ارتفاع/رسم كروكي/قطاع عمودي/مسقط

repetition	تكرار
representation	تمثيل
representationalism	المذهب التمثيلي
res extensa	الامتداد المكاني
resoluteness	العزم والتصميم
rhapsodes	القصص الشعري/الغنائي الذي يلقى على الجمهور
Richtungssinn	في اتجاه معين
Riss	يمزق/يشق/شق + يرسم/يحفظ [اسم وفعل]
Roman de la Rose [f.]	رواية الوردة
rupture	القطع أو الكسر
Sage (n.)	حديث/قول
Sage (n.)	أسطورة
sagen (v.)	يقول/يتفوه/يدعي/يروي
Sagen	كلام
sammeln	يجمع (بمعنى يفهم)/يكدس
saphê einai [Gk]	الوضوح (أرسطو)
sapience = *sapientia* [E = L]	الحكمة
Satz	جملة/مقولة/قول/بيان/عقيدة/فئة
Satzung	مرسوم/قرار رسمي/لائحة/نظام أساسي
schauen	ينظر/يرى/يبصر/يتطلع إلى
Scheidung	فصل/عزل/تقسيم/طلاق/تفسير
Schein	وهم/مظهر خادع/ضوء
scheinen	يبدو/يلمع/يبرق/يضيء/يظهر
scheinend	جذاب الشكل
Schicksal	قدر/مصير
scholasticism	الإسكولائية
schriftfähig	القدرة على الكتابة

يحمل أو ينهض/ينقل إلى	*se porter vers* [F.]
يرى	*sehen*
نظرية الغرض/مركز البصر	*sehepunkt (scopus)*
في الوجود	*seiened*
الموجود/الوجود	*Seiend, das*
الموجودات (عند هايديجر فقط)	*Seiende*
الكائنات	*Seiende, das; Seiendes*
الموجودات/الكيانات	*seiendes*
الوجود/فعل «يكون» (to be)	*sein(v.)*
يوجد/موجود/الوجود	*Sein(n.)*
طابع الوجود	*Seinscharakter*
تاريخ الوجود	*Seinsgeschichte*
فهم الوجود/فهم الفرد المتوسط للوجود	*Seinsverständnis*
نسيان الوجود	*Seinsvergessenheit*
الشيء نفسه (نفس الشيء قد لا يكون مطابقًا أي *gleich*)	*selbe*
المشاركة في الماهية/التماهي	*Selbigkeit*
بديهي/لا يحتاج لإيضاح	*selbstverständlich*
النفس في الدنيا (الذات في العالم)	*Selbstwelt*
ذو انعكاس ذاتي	self-reflexive
الموقظ للإدراك	sensitizing
المعنى	*sensus* [L]
الحس الروحي	*sensus numinis* [L]
الأحكام	*sententiae* [L]
يضع/يشكل/يقترح + يحل/وضع setzen (v.) + جدل/حوار + setzen يجمع الحروف/يرص الحروف	*Setzen (Auseinandersetzung)*
الوجود	*Seyn*

Sicherbeit	الوثوق الموضوعي/أمن/أمان/ثقة/ضمان
sicht (Sehen)	رأي/نظرة/رؤية (انظر أيضًا
Sichten	يرى
signum naturae	أدلة فطرية
Sinn	معنى/الحاسة/الحدث
Sitten	الأخلاق/الأعراف/التقاليد/اللياقة
situated autonomy	استقلال داخل سياق
situated being	حضور موقفي (مشروط)
situated understanding	فهم موقفي (مشروط)
sociality	علاقة اجتماعية
Soll (n.)	الواجب
Sollen (v.)	يجب عليه
somatoparaphrenia	الانفصام الذهني الجسدي
sophestatê têi hermêneiai [Gk]	أوضح شكل للتعبير
spannungsfeld	مجالات التوتر
spatiality	الطابع المكاني/المكانية
spatiotemporality	الزمكانية
Spielraum	ميدان اللعب/مجال التصرف
Sprache	اللغة/قول/كلام/منطق
Sprachlichkeit	استحضار الكلمة/الطابع اللغوي
sprachsgeschaffene welt	عالم يخلقه الكلام
sprachswelt	عالم اللغة
ständig	ثابت/مستديم/متصل
Ständigkeit	الثبات/الاستقرار/الاستدامة
standpoint theory	النظرية النسوية الموقفية
standpunktfreiheit	التحرر من جميع المواقف
Stätte	موقع/مكان
stehen (v.)	يقف

يقف في مكان/وقفة/موقع/يضع	*stellen*
توجه/موقف/موقع/وضع	*Stellung*
نموذج تحديد الصحة بمعنى الصواب/ثبوت/وجهة	*stichhaltigkeit*
صوتي/بصوت الإنسان/صائت	*Stimmlich*
حالة عاطفية/حالة نفسية/نغمة/مزاج	*Stimmung* (tune/mood/humour/frame of mind)
كفاح/نضال/صراع/نزاع	*Streit*
نزاع/خصام/نزال/صراع/تضارب/تناقض/تعارض/معارضة/احتجاج/اعتراض	*Streit, Widerstreit (widerspruch)*
إقامة الأبنية	structuration
مذهب الذاتية	subjectivism
ذو دلالة فرعية	subsemantic
رمزية	*symballein* [Gk]
الصنعة/التقنية	*techné* [Gk]
جَزَّأ/يُجزِّئ/يشترك	*teilin*
جنون ملغز	telestic madness *(telestich)*
الغاية	*telos*
الطابع الزمني/الزمنية	temporality
غرائز الموت	*Thanatos*
الآخرون	the they
النفس عند الآخرين	the they self
موهبة ربانية	*theia moira* [Gk]
كلمة **باعتباره** التفسيرية ضد دلالتها البيانية	Thematic *as Versus* pre-thematic
نظرية العلم/نظرية المعرفة	*Theorie des Wissens*
الوجود في مكان	there-being
مكان الوجود	thereness of being
الحاج/الراحل	*theros [Gk]*
التمثيل الرباني	*theurgy [Gk]*

العتبة	threshold
حدث الإلقاء (كون الفرد ملقًى في الدنيا)	thrownness
طوبولوجيا	topology
الطوطم والتابو	Totem and Taboo
التعالي	transcendence
الدراما البرجوازية (من trauerيعني مأساة، وspiel يعني لعب)	*Trauerspiel*
تفسير الأحلام	*Die Traumdeutung*
حقيقة/واقع/صدق	truth, reality, veracity
العنف المتطرف	*Übergewalt*
تأمل (معجم: مستوى الحياة)	*Überlegung*
التقاليد/نقل/المأثور/الإرسال	*Überlieferung*
السلطة الفائقة/التفوق	*Übermacht*
النظرة الشاملة/استعراض إجمالي	*Übersicht*
يتخطى/يجتاز	*ubersteigten* (v.)
يقهر/يغشي/يتغلب	*überwältigen*
التغلب على/التخطي	*Uberwindung*
حيث تتكون	*ubi consistum* [L]
تحويل/تحويل/تبدل/مسخ/تعديل	*Umbildung*
المقدمات الظلماء	*umbriferi prefazii* [It.]
يعيد تفسير/يحور/يُحرِّف	*umdeuten*
قريبة إلى حد بالغ الغرابة	*umheimlich nahe*
يغشي في سطوته/يحمي	*umwalten*
الدنيا المحيطة/البيئة	*umwelt*
الخبرات المعاشة في عالم محيط بها	*umwelterlebnisse*
الفهم الوجودي	understanding
عدم الملاءمة	*Unfug*
غريب/عجيب/مشرد/لا مأوى له/شريد	*unheimlich*

Universalgeschichte	تاريخ العالم
unready to hand	غير جاهز
un-seiende, der	عدم وجود/وجود معيب
unseiendes	عدم الوجود/غير موجود
unsein	عدم وجود
Unterscheidung	تمييز/مميز
Unverborgenheit	إماطة اللثام
Ur-	أوَّلي/أصلي
Urbild	النمط الفطري/الأوَّلي
urphänomen	الظواهر الفطرية
Ur-sprung	الطفرة الأصلية
Ursprung	أصل
Ur-sprunglich	أصلي/أوَّلي/أصالة
ursprünglichkeit	أصلية/أصالة
verba Aristotelis [L]	الألفاظ الأرسطية
verblümt (figurative)	معنى مجازي
verbum internum [L]	الكلام الباطن
Verein	جمعية/اتحاد
Verfall	التدهور/يتدهور/الانحلال
verfügbar	متاح/متوافر
verfügen	يكون في متناول يده
Vergangene, das	ما مضى
vergewaltigen	ينتهك/يخرق
verification	التحقق من الصحة
Verirrung	انحراف
Vernehmen	يفهم/يدرك
vernehmung	الإدراك/الفهم
Vernichtung	الإبادة/الإعدام

يمنع	*versagen*
فشل	*Versagen*
يجمع	*versammeln*
يغلق/ينغلق	*verschliessen*
الفهم	*Verstand*
الملكة الذهنية الشارحة/الفهم الذهني الخالص (كانط)	*Verstand*
فطنة/ذكاء خارق	*Verständigkeit*
إدراك المعنى والقدرة على الفهم	*Verständlichkeit*
يفهم	*verstehen*
الفهم العلمي/الفهم (عند ديلثي)/الفهم	*Verstehen*
الألفة السابقة	*vertrautheit*
الحقيقة هي العقل نفسه	*verum ipsum factum* [L]
يشوه	*verunstalten*
حاجب/خادم خاص/يدير/يدبر أمر	*verwalten*
الإدارة العامة	*Verwaltung*
الإدارة الحكومية/الخدمة المدنية	*Verwaltung*
يسكن/يقيم/يصر على/يلح على	*verweilen*
يتغلب (على شيء ما)	*verwinden*
تشويه	*Verwindung*
يُفعِّل/يحقق/تفعيل	*verwirklichen*
الطريق الملكي	*via regia*
شعب/الشعب/أمة/الأمة	*Volk*
تحقيق/إحراز/إتمام/إكمال	*Vollendung*
من وجهة نظر فلان	*von x her gesehen*
نموذج أولي	*Vorbild*
يستبق التصوير	*vorbilden*
نظرة سابقة	*Vorblick*

خط النظر السابق	*Vorblickbahn*
متحيز/التحيز الشخصي	*Voreingenommen [heit] (adj.)*
مسائل تمهيدية	*Vorfrage*
عملية/سابقة	*Vorgang*
إجراءات	*Vorgehen*
التصور المسبق/الإدراك المستقبلي/الاستباق/التوقع/التصورات السابقة عند القارئ	*vorgriff*
الحيازة المسبقة/المقاصد والمعاني عند القارئ	*vorhabe*
حاضر وجاهز	*vorhanden (adj.)*
حاضر	*Vorhanden*
متاح/حضورية وجاهزية	*Vorhandenheit*
موجود وحاضر	*Vorhandensein*
هيمنة/سيادة	*Vorherrschaft*
حدث/حدوث/حادث	*Vorkommnis*
في متناول اليد	*vorliegen*
أسبقية	*Vorrang*
مكانة بارزة متميزة	*Vorrangstellung*
تجليات/ظواهر	*Vorschein*
بُعد النظر/النظر المسبق/الرؤية السابقة عند القارئ	*vorsicht*
يمثل/يصور/يقدم	*vorstellen*
الإدراك الحسي/الأداء/التقديم/تمثيل فكرة	*vorstellung*
تتابع الأفكار المتصلة/صور تمثيلية	*Vorstellungen*
التحيز/التعصب	*Vorurteil*
الفهم السابق	*Vorverständnis*
السائد/المهيمن/الشائع	*vorwaltend*
استراق النظر	voyeurism
يسود/يسيطر	*walten*

warten	ينتظر/الانتظار
weitersagen	يمر/يمرر/ينقل الكلام لغيره/يقول للآخرين
Weltanschauung	صورة العالم
Weltbild	صورة العالم
Welthorizont	أفق العالم
Weltverstehen	الفهم للعالم كله
Werte	القيمة
Wesen	جوهر
wesen	يعرض
Wesen des Menschen	جوهر الإنسان
Whatness of being	ماهية الوجود
widerwendig	مضاد/مناقض
Wieder-holen	يكرر ويستعيد
Willkür	تعسف
Winderstreit	عداء/تعادي/صراع
wirken	يعمل/يؤثر/عمل/تأثير
Wirklich	فعلي
wirkung	تأثير
Wirkungsgeschichte	تاريخ التأثير
wissen/wissen	يعرف/يعلم/معرفة/علم
Wissenschaft	علم
wissenschaftlich (adv.)	بأسلوب علمي/علميًّا
world	عالم/دنيا
worldhood	مجموع علاقات المرء مع العالم
worlding	حضور العالم الديناميكي
Wort	كلمة/مصطلح/قول
Würde	قيمة/جدارة/شرف/كرامة/درجة علمية
würdigen	يقدر عاليًا

العلامة/الرمز	*Zeichen, signum*
الزمكان	*Zeit-Raum*
يحلل/يُشَرِّح/يُقَطِّع	*Zergliedern*
معنى عرضي أو إضافي	*zufällig*
جاهز	*Zuhandenheit*
يظهر/يبرز	*zum Vorschein bringen*
يظهر ذاته/يبرر نفسه	*zum Vorschein kommen*
الوجود يفصح عن نفسه لغويًّا في التفكير	*Zur sprache gebracht*
معًا	*zusammen (adv.)*
التحم/اتصل/ترابط	*zusammenhangen*
إنتاج وسيط	*Zwischenprodukt*

حواشي المعجم

• alētheia

هذه كلمة من اللغة اليونانية القديمة بمعنى «الحقيقة»، واشتقاق الكلمة يجعلها تعني **الكشف**، وكان هايديجر يعتقد أن جميع الأنواع الأخرى للحقيقة (مثل الحقيقة المقدمة في مقولات صادقة) أنواع سطحية إن قورنت بهذا الكشف، وتقول حجته: إن الأنواع الأخرى لا يثبت صدقها إلا إذا صدقت المقولات، والمقولات لا تصدق إلا استنادًا إلى الفهم المسبق للوجود والكائنات، ومن ثَمَّ فإن الكشف يقدم الحقيقة الجوهرية لوجودنا، ويوازيها بالعربية معنى أقرب إلى بنائها الصرفي وهو **إماطة اللثام** (unconcealment).

• Angst

الكلمة ألمانية وعادة ما تُشرح باعتبارها مرادفةً **للقلق** أو التوتر، ولكنها تترجم أيضًا أحيانًا بدرجة من درجات **الخوف المبهم**. انظر anxiety.

• anticipation

المعنى الأول لها عند هايديجر هو «**الاستباق**» (إلى جانب معناها العام في اللغة الإنجليزية القريب من «التوقع») وهايديجر يستعمل لتقديم معناها الكلمة الألمانية *Vorlaufen* وهي التي تعني حرفيًّا «الاستباق» أو «السبق» وحسْب، خصوصًا في قوله: إن الموقف الأصيل (authentic) تجاه الموت هو استباقه، أو حرفيًّا «التقدم عليه بخطوة». ويختلف هذا المعنى عن **توقع** الموت، فمعنى التوقع تخيل وقوعه، وأما استباقه فيعني أنني **لا أنظر** إليه باعتباره حدثًا فعليًّا، بل باعتباره إمكانية دائمة، وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله: إنه الاستباق المستمر لإمكان استحالة الوجود استحالة مطلقة. وعلى ضوء هذا التهديد غير المحدد والدائم، نجد أن جميع العلاقات والارتباطات اليومية عاجزة عن توفير الأمن للحياة، ومن ثَم فهي تفقد أي نفوذ مسيطر لها على حياة

المرء. وهو يستخدم كلمة أخرى في تعريف **الأصالة** وهي الحزم العزم (resoluteness) قائلًا: إن ذلك يتطلب الاستباق الواضح والدائم للموت، وإن «الحزم الاستباقي» يعتبر شكلًا أصيلًا من أشكال الاهتمام، بمعنى مكابدة الهَمِّ، وكلمة (care) التي يستخدمها المترجمون لترجمة هذا المعنى تحمل هذه الدلالة، ففي شيكسبير نقرأ:

Care keeps watch in the eyes of the old.

أي «يسهر الهم في عيون الشيوخ»، ويضيف هايديجر: إن هذا «الحزم الاستباقي» يوضح لنا ما يعنيه بالطابع الزمني للحضور (ص٣٥١ من **الوجود والزمن**)، بل يؤكد أنه الأساس «الأقصى» لفهم هذا الطابع الزمني، بمعنى أن الإنسان لا يعيش في لحظة ثابتة، بل في لحظة متحركة ما دامت تؤدي إلى لحظات، ولا بد لإدراك هذا الوجود في الزمن أن يستبق المرء ما سوف يحل في المستقبل. وأظن أن في هذا الشرح ردًّا على انتقاد «بولت» لحديث هايديجر عن الحزم والعزم (انظر الفقرة قبل الأخيرة من كلام بولت المترجم في آخر الفصل الأخير في متن الكتاب (ص١٧٦)).

- **anxiety**

يستخدم هايديجر تعبير «القلق» (**الوجود والزمن**، ٢٣١) دون أن يحدد مصدرًا له سوى الكائنات كلها، بل والقلق على وجود المرء في العالم بصفة عامة (**الوجود والزمن**، ٢٣٣)، قائلًا: إنه عندما يستولي عليَّ فإنه يؤثر في نظرتي العامة لكل شيء. وهايديجر يعتبر القلق عامل «تنوير» أو حدث تنوير، ويصفه بأنه الطريق الملكي إلى الأصالة التي تلهم «الحضور» بأن يسأل عن معنى الوجود، ومعنى وجوده نفسه، وهذا كلام تجريدي يتطلب الشرح؛ إذ يقول هايديجر: إن المرء عندما **يقلق** أي عندما يشعر [واعيًا أو شبه واعٍ وحسب] بأن حياته تفتقر إلى الثبات، لأنها تتغير وتتذبذب أثناء سيرها الذي لا يتمهل، فإنه يدرك «العدم» الكامن في الوجود البشري والإمكانية الدائمة للموت وحتميته، وهكذا فإن هذا الشعور يصرفه عن عالمه اليومي ويجرد الوجود من معناه، ويجعل الطموح يبدو عبثًا والإنجازات بلا دلالة أو وزن يعتد به. وهكذا ينبغي للمرء حين يدهمه هذا الإحساس أن يحوله إلى دافع له على الوعي بما يقابله، ألا وهو أنه يتمتع بحرية باطنة تدفعه بدورها إلى التأمل الصادق لوجوده، أي إلى النظر في مواهبه وإمكاناته، وذلك ما يشبهه «واطس» بالألم الذي يدفع الفنان إلى الإبداع. أما دور الحرية الباطنة وصدق تقدير المرء لحاله فيدفعه مرة أخرى إلى بذل الجهد لتحقيق ذاته بعيدًا عما يفرضه الآخرون من حدود وقيود، إذ يتبين أن شتى القيود التي يفرضونها لن

تفلح في إكسابه وجودًا له معنًى، أو في إنقاذه من الموت. ويرى هايديجر أن خبرة القلق خبرة أساسية لكل فيلسوف، لأنها تمكنه من الابتعاد عن تيار الحياة الرتيبة البليدة التي يفرضها العيش وسط الناس عليه، وتؤثر في تفكيره وقد تضره.

• a priori

تعبير لاتيني يعني «**ما سبق**»، أو «**ما أتى أولًا**»، ويستعمله هايديجر في وصف فهمنا المبدئي الأوليِّ لطبيعتنا وطبيعة الكائنات من حولنا، من قبل أن يكتسب ذلك الفهم شكلًا فكريًّا أو نظريًّا [أي تأمليًّا]، وهو يقترب في معناه من **الفهم** الفطري الذي يمكننا من فهم العالم. ويدين هايديجر بهذا التصور للفيلسوف كانط الذي وضع أسس التمييز بين ما يولد به المرء من معارف أو خبرات وبين ما يكتسبه من المجتمع أثناء النمو، فالأولى معارف **قَبْلِيَّةٌ** (a priori)، والأخيرة مكتسبة أي بَعْدِيَّة (a posteriori)، والإيمان بوجود هذا التمييز من السمات التي اتسم بها الشعراء الرومانسيون، ومن بينهم الرومانسيون الإنجليز الذين تأثروا بالفكر الألماني في القرن الثامن عشر، ولكن استخدام a priori قد يعني «سلفًا» وحسب.

• as-structure

«**بناء البيان**» أي البنية اللغوية التي تفيد اتفاق شيئين في الوظيفة أو الماهية، ويُتَرْجَمُ هذا البناء بصيغة «باعتباره»، والمفهوم أنها بيانية، وهو بناء لا يفيد المماهاة، أي تطابق الماهية بين شيئين، بل يفيد تطابق الاسم المعروف مع الوظيفة أو «الغرض» الذي يُستخدم فيه الشيء، وذلك يعتمد على فهمنا المباشر الذي يرجع إلى ما نعرفه سلفًا عن الشيء في بيئته أو عن طبعه الخاص. يقول هايديجر: إننا حين نصادف شيئًا ندرك فورًا ونعرف الغرض الذي يستخدم من أجله، فنقول مثلًا: إن «هذه صالحة باعتبارها مائدة» (**الوجود والزمن**، ص١٩٠) أي باعتبارها مكانًا يوضع الطعام فوقه، ويقول هايديجر: إن تعبير «باعتبارها» يفسر الغرض منها عمليًّا، وهو يصوغ العبارة على هذا النحو «من حيث الإمكانيات التي تتيحها لنا». ويقول هايديجر: إن تفسير هذا البناء الخاص يقوم على تفسيرنا الأزلي لعلاقتنا بالأشياء الحاضرة في محيط حياتنا اليومية، حيث نلاحظ أشياء تدلنا خبرتنا على السياقات الخاصة باستعمالها.

ويميز دارسو الهرمانيوطيقا بين هذا «البناء البياني» الذي يطلقون عليه تعبير thematic as أي «**باعتباره** البيانية»، وبين «البناء التفسيري» الذي يطلقون (prethematic as) أي «**باعتباره** التفسيرية»، وقد شرحتُ الفرق بينهما في متن الدراسة، في الفصل السادس (في ص٨٧).

• **Augenblick**

لحظة الرؤية (انظر لحظة الرؤية moment of vision).

• **authenticity**

الأصالة، يقول هايديجر: إن «الحضور» [أي الإنسان المهموم بقضية وجوده] يشعر بالقلق العميق حين يرى أن وجوده يمكن أن ينعدم في أية لحظة، فيتأمل الموت المحتوم ويتبين دلالة حياته، وبذلك تسيطر عليه حالة نفسية تتسم بما يسميه هايديجر «أسلوب الوجود **الأصيل**» ويعني به أن يتسلح بالعزم والحزم (عنصر **الأصالة** الأساسي) الذي يحرره من سيطرة الآخرين، بأن يعي طبيعة ذاته وإمكانياته في ضوء استباقه للموت، وبذلك «يختار أن يختار» أسلوب الحياة الخاص به (**الوجود والزمن**، ٣١٣–٣١٤)؛ إذ إن تحمله المسئولية عن حياته وموته يمكِّنه من أن يظفر بإدراك **أصيل** لحريته التي تتجلى في مجال الإمكانيات التي تتكشف له عندما ينجح في قهر أساليب الآخرين الذين يريدون أن يخضعوه لنسق حياة **غير أصيل**. وقد اتجه هايديجر في كتاباته الأخيرة إلى التقليل من دور الحرية الفردية أو الإرادة الشخصية التي يتمتع بها من يتمتع **بالأصالة**، وفق ما عبر عنه في **الوجود والزمن**، فأصبح يرى أن الأصالة تعني التسليم بالواقع الموجود والاطمئنان به، وغدا يعبر عنها بمصطلح *Gelassenheit*، أي السكينة النابعة من الإسلام للوجود، وهو ما يتفق مع عودة إحساسه الديني في آخر أيامه (انظر *Gelassenheit*).

• **bauen**

فعل باللغة الألمانية يعني «**يبني**»، ولكن هايديجر يغير المعنى ويستبدل به معناه القديم، أي أن **يرعى** أو يربي أو يحفظ أو يغذو.

• **being**

كلمة **كائن** (وجمعها) ومرادفتها كلمة كيان (entity) في المفرد والجمع، وهي تشير إلى أي حدث أو شيء، حي أو جماد، يتمتع بوجود من نوع ما. وهكذا فجميع الأشياء الموجودة — بشرية أو حيوانية، أو كراسي، أو أحجار، أو كواكب، أو ذرات أو جزيئات، أو عمليات كيميائية — يمكن أن يطلق عليها اسم الكائنات أو الكيانات.

• **Being**

«**الوجود**»، ترجمة للكلمة الألمانية *Sein*، وهجاؤها في الكتابات الأخيرة لهايديجر هو *Seyn*. والاسم الألماني الأصلي **للوجود** *das Sein* المشتق من مصدر الفعل *Sein*،

أي «أن يوجد» (to be)، ومن ثَم يقول بعض الشراح: إن الترجمة الحرفية للاسم das Sein هي «الذي [أن] يوجد» (المصدر المؤول من الوجود)؛ ولذلك فإن هايديجر يكتب الكلمة التي تعني الكائن بحرف صغير في بدايتها على الرغم من أن جميع الأسماء في اللغة الألمانية تكتب بحرف كبير في البداية، لكن هايديجر يحتفظ بالحرف الكبير للكلمة المجردة التي تعني حالة **كون الشيء موجودًا**. وذلك متعذر في العربية، ولذلك فلا بد من التمييز في السياق بين المجسد والمجرد، وهذا ما حرصت عليه في الترجمة. ويقول هايديجر بوجود نوعين من الوجود: الأول بشري، وهو الذي يسميه «**الحضور**»، والثاني غير بشري، ويشار إليه إما باعتباره «حاضرًا للاستعمال» أو «جاهزًا للاستعمال». وعامل الوجود المشترك هو الذي «يسكن» جميع الكيانات، وهو الذي يجعل وجودنا جزءًا لا يتجزأ من كل ما عداه، وبهذا المعنى فإن جميع الكائنات في الحقيقة متشابهة.

• Being-in-the-world

«**الوجود-في-العالم**» خصيصة وجودية فطرية تشير إلى أن «الحضور» (أي الإنسان الواعي بوجوده) لديه قدرة على الفهم تسبق أية أفكار عن العالم وعن وحدته التي لا تتجزأ مع العالم، فهي جزء أصيل من كيان «الحضور»، أي إن «الحضور» يتمتع بقدرة فطرية على فهم نفسه والأشياء القائمة من حوله، والانتماء إليها، والاهتمام بها والقلق بشأنها.

• Being-towards-death

الوجود السائر نحو الموت: يصف هايديجر طبيعة الإنسان الفاني بأنه وجود صائر إلى الموت قائلًا: «الحضور الحقائقي يوجد بمولده، وباعتباره مولودًا فإنه يكابد الموت سلفًا، بمعنى أنه كائن يسير نحو الموت» (**الوجود والزمن**، ص٣٧٣). ويرى هايديجر أن الوعي الأصيل بالفناء وسيلة أساسية تمكن «الحضور» من تحقيق أصالته. فهذا الوعي النابع من القلق على مصيره يدفعه إلى الاهتمام بحياته وأسلوب عيشه اهتمامًا أعمق وأجدى، نابذًا ما يمليه الآخرون عليه من طرائق العيش.

• being-with

المُصاحَبَة. هذه خصيصة وجودية تشير إلى البعد الاجتماعي لوجود المرء الواعي بوجوده أي «**الحضور**» وتشكل عنصرًا أساسيًّا من وجوده في العالم.

• the Between

الـ «ما بين». يتكلم هايديجر أحيانًا عن الشاعر باعتباره يشبه نصف إله، فهو وسيط بين البشر (الفانين) وبين الأرباب (أو الملائكة) فهو يقيم في أرض حَرَام بين

البشر والأرباب، وينقل ما يلمح إليه الأرباب إلى الناس، حيث تتحدد هوية الإنسان، ويتحدد مصيره في هذا الأرض الحرام (**هولدرلين وجوهر الشعر**، ص٢٩٣ وما بعدها). ويقول: «إن الرعد والبرق هما لغة الأرباب والشاعر هو الشخص الذي عليه أن يعاني ويجمع هذه اللغة ويأتي بها إلى «حضور» الناس» (**عن ترنيمة هولدرلين**، في واطس، ٢٦٥). و«المابين» لا ترمز فقط إلى نقطة التلاقي والخط الفاصل بين الأرباب والبشر، بل تمثل أيضًا الحدود المطلقة للإمكانيات الإنسانية التي يبلغها الشاعر، فهي موقع مكاني وزمني؛ حيث تثار أهم الأسئلة وأكثرها إلحاحًا في صورة «السؤال المتعالي» الذي يقول: «ما أو من صاحب الوجود الذي يتجاوز الإنسانية؟» (المرجع نفسه). ومن ثم فإنه أيضًا «وسط» الوجود «الذي تخرج منه وتتكشف لنا من جديد تلك المملكة الكاملة من الكائنات والأرباب والبشر والأرض» (المرجع نفسه). وهكذا فإن «المابين» أو **وسط الوجود** يمكن النظر إليه باعتباره يمثل النقطة الوسطى بين الوجود والعدم، وهي من ثَم معادلة للقدرة أو الإمكانية، أي «الإمكانية التي تنتمي إلى الواقع الفعلي» (**عن قصيدة هولدرلين ترنيمة** «الذكرى»، واطس، ٢٦٥) بمعنى ما يمكن تحقيقه عمليًّا من خلال حرية الفعل. ويمثل المابين أيضًا نقطة الانتقال من الماضي إلى المستقبل، أي وسط الزمن. كما إنها تمثل المنطقة التي تكشف عن حركة «القدوم-إلى-الوجود» باعتبارها الحركة المضادة للعدم والطبيعة العابرة للوجود البشري. فهي لحظة تُقَيِّدُ الزمن بحيث تسمح لنا بالإحساس بالوجود والتغير المستمر (المرجع نفسه).

• **care**

الهَمُّ، أو الفكر، أو الانشغال أشباه مترادفات تفيد اهتمام المرء بحقيقة وجوده، أي الانشغال بها، وذلك ما يجعل الإنسان «حضورًا»، «فالحضور» وفق تعريف هايديجر هو: الإنسان المهموم بوجوده، وهو يصر على أن ذلك أولى الخصائص التي تميز الإنسان عن سواه من الكائنات. وتعريف «الهم» غامض في كتابات هايديجر، ولكنه يلمح إلى أنه يتضمن الاهتمام بالآخرين أيضًا ورعايتهم، فهو يتجلى باعتباره من عواقب «الوجود-مع-الآخرين» أي في صورة مَدِّ يَدِ العَوْن لمن يحتاج إليه (**الوجود والزمن**، ص٨٣). وهو يتخذ صورتين، أو كما يقول، ينقسم إلى نمطين؛ النمط الأول: هو الرعاية المسيطرة، التي تهبط بمنزلة الآخرين إلى مستوى «الأتباع»، وهذا هو النمط غير الأصيل، والنمط الثاني: هو الأصيل الذي يتمثل في الرعاية التي تساعدهم على تحمل المسئولية عن وجودهم والاهتمام بأحوالهم (**المنطق: بحث عن الحقيقة**، ص٢٢٣، والترجمة من معجم هايديجر الذي وضعه إنوود Inwood عام ٢٠٠٠م، وانظر أيضًا **الوجود**

والزمن، ص١٥٩). كما يميز هايديجر بين «الانشغال» الذي يبديه المرء في حياته العملية (*Besorgen*) وبين الاهتمام بمعنى حمل الهم الذي يورث القلق بسبب إدراك المرء أنه يسير نحو الموت، قائلًا: إن هذا الاهتمام يجعل «الحضور» نفسًا موحدة مستقلة (**الوجود والزمن**، ص٣٦٦ وما بعدها). ويقول: إن «الحضور» عندما يدخل مرحلة الوجود الأصيلة يصبح شغله الشاغل أنه كائن يسير نحو الموت. ويقول واطس (ص٢٦٦): على الرغم من أن «الهم» في الوجود والزمن يتعلق بصفة خاصة، فيما يبدو، بأسلوب الوجود الذي يتخذه الحضور، فإن هايديجر يؤكد فيما بعد أن الهم موجه «فقط من أجل الوجود، وليس هذا وجود الإنسان بل وجود الكائنات كلها بصفة عامة» (**مساهمات في الفلسفة**، ص١٦).

- **categories/ categorical**

المقولات/الصفات القاطعة: يطلق هايديجر على الأبنية الأساسية للوجود «في الحضور» (أي عند كل إنسان يشغله وجوده) صفة الخصائص الوجودية (existentials)، وهو يقول: إن هذه مضادة للمقولات (categories) التي تشير إلى الأبنية الأساسية للوجود في الكائنات الأخرى (أي غير البشر). ويستخدم هايديجر تعبير «الوجودي» (existential) في الإشارة إلى أسلوب وجود «الحضور»، ولكنه يستخدم عبارة السمات القاطعة (categorical) في الإشارة إلى أسلوب الوجود الذي يميز الكائنات أو الكيانات التي يصادفها «الحضور» في العالم. ويقول هايديجر: إن «الحضور» بسبب «طبيعة سقوط الإنسان» (fallenness) أصبح ذا وعي مستغرق استغراقًا كاملًا في الكائنات التي يقابلها ويفسرها إلى الحد الذي جعله يفسر نفسه ويرى لها صورة مماثلة، وهكذا وقع «الحضور» في خطأ صور له أن أسلوب وجوده يقوم على المقولات أيضًا. ويقول واطس:

> «إن أسلوب الوجود القائم على المقولات كان أساس الأنطولوجيا منذ عهد أرسطو، وقام هايديجر بقلبه رأسًا على عقب في كتابه **الوجود والزمن**. فمنذ عهد أرسطو والأنطولوجيا تحاولُ مخطئةً أن تصل إلى فهم المعنى الوجودي للكيان — أي فهم المعنى الوجودي لكيان «الحضور» — بطرح أسئلة تتعلق بالمقولات، وهو مدخل لا يناسب إلا التوصل إلى فهم **المقولات** التي يستند إليها أسلوب الوجود القائم على السمات القاطعة، الأمر الذي يعني أنه يختص بالكيانات الأخرى المختلفة عن «الحضور». وكان من نتائج ذلك أن أدت هذه التقاليد الفلسفية إلى تأكيد سوء الفهم الذاتي «للحضور»، وهو الذي ينشأ من

خطأ افتراض تماهيه مع الوجود المبني على المقولات. ومن الأهداف الأساسية لتحليل هايديجر تحريرنا من هذه التقاليد الأنطولوجية، وهي التي تحول بيننا وبين الإدراك الأصيل لحقيقة كينونتنا.»

(واطس، **فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ص٢٦٦)

• **circumspection**

المعنى المعجمي للفظ هو **اليقظة أو الحذر أو الحيطة**، ولكن هايديجر يستعمله بمعنى التيقظ «المشارك» في كل ما حوله (لا الملاحظة الموضوعية أو غير المشاركة فيما يحيط بالمرء). ويقول: إن الدافع إلى ذلك هو الاهتمامات أو الأنشطة العملية. وهكذا فإن اليقظة تساعدنا على إدراك العلاقات بين الأشياء التي نستخدمها في حياتنا اليومية.

• **clearing**

الساحة التي يفصح الوجود فيها عن ذاته تلقائيًّا. المعنى المعجمي (والمشهور) هو المكان المنفتح وسط الغابة، ويترجمها مجدي وهبة (في معجم **النفيس**) بتعبير «فُرْجَةُ الحَرَجَة»، وللكلمة معانٍ أخرى بطبيعة الحال ولكن المعنى المذكور هو الذي يستخدمه هايديجر في شرح تصوره لطبيعة «الحضور». ولقد سبقت لي مناقشة معنى المصطلح في قسم «**المذهب الإنساني**» من الفصل الأخير في الدراسة، ولكنني أبين هنا دلالتها الفلسفية عند هايديجر. يقول هايديجر: إن «الحضور» نفسه **انفتاح** ما دام يتمتع دائمًا بفهم للوجود والكائنات يسبق التأمل (والصوغ اللغوي) [انظر مدخل a priori أعلاه]. وعادة ما لا يكون «الحضور» واعيًا بالانفتاح المذكور، بل بما يكشف الانفتاح عنه وحسب، أما إذا التفت للانفتاح صراحة فسوف يرى ما كُشِفَ عنه من أشياء، ويصبح في الوقت نفسه واعيًا بوجود أشياء، وبأنه **يعي** وجودها. ويشير هايديجر إلى هذا «الوعي بالوعي» قائلًا: إنه يمثل الوقوف داخل الساحة المنفتحة.

• **conscience**

الضمير الوجودي: عندما يتحدث هايديجر عن الضمير فإنه لا يشير إلى المفهوم التقليدي أو الأخلاقي أو الديني للضمير، بل يقدم تفسيرًا وجوديًّا خاصًّا، إذ يميز الفيلسوف بين الضمير الذي يرتبط في أذهاننا بالوازع الأخلاقي الذي قد يتمتع به ذَوُو الأخلاق الفاضلة وحدهم وبين ضمير وجودي عند الجميع، قائلًا: إن الضمير الأخلاقي لا ينشأ إلا عندما نستجيب للحظات خاصة من البصيرة التي يوفرها لنا هذا

الضمير الوجودي، فهذه اللحظات تقدم الفهم الأصيل لوجودنا، وتمهد الطريق لنشأة الضمير الأخلاقي. ويشترك الضمير الوجودي مع الضمير الأخلاقي في أنه يتضمن «داعيةً» و«مدعوًّا»، فأما «دعوة» الضمير الوجودي فتركز على الصراع الدائر داخل «الحضور» بين نمطين من الوجود. **الأول** (١): هو النفس المرتبطة بالآخرين والتي يستغرق فيها الحضور، إذ تشغله أحوال الدنيا في واقع الحياة اليومية، وحيث نلمح تأثير الآخرين في القرارات التي يتخذها، وأسلوب تفكيره، وشتى مظاهر سلوكه، **والثاني** (٢) هو النفس «الشريدة» (homeless) التي أُلْقِيَ بها عاريةً في دنيا مقفرةٍ لا معنى لها. وهكذا فإن الجانب «الشريد» من وجود «الحضور» يقوم بمهمة الضمير الوجودي الأنطولوجي الأزلي، الذي يحفز النفس المرتبطة بالآخرين في صمت، أي إنه يدعو هذه النفس «الخاطئة» غير الأصيلة إلى أن تتحرر من تأثير الآخرين وتنبذ إمكانياتهم المقيِّدة، وأن تتأمل إمكانياتها الخاصة، وأن تنتقي من بينها خيارات تلتزم بالعزم والحزم في اتخاذها على ضوء كيانها الفاني.

• correspondence theory

نظرية الاتفاق. تمثل هذه النظرية التعريف المعياري للصدق وللحقيقة الذي يستخدمه الباحثون اليوم، إذ يقول: إن الأحكام أو الأقوال لا تعتبر صحيحة أو صادقة إلا إذا اتفقت واقعيًّا مع الشيء أو الحال التي تشير إليه. والقول قد يكون صحيحًا أو صادقًا أو لا يكون كذلك.

• da/das Da

هذه ألفاظ ألمانية تعني «هناك» و«هنا»، أو قد يعني التركيب ذلك المكان أو هذا المكان.

• Dasein/ Dasein

«**الحضور**». يقول هايديجر «جوهر «الحضور» يكمن في وجوده ... وهكذا فعندما نطلق على هذا الكيان مصطلح «الحضور»، فنحن لا نعبر عن ماهيته (كأنما كان مائدة أو منزلًا أو شجرة) بل نعبر عن وجوده» (**الوجود والزمن**، ص٦٧). ويقول واطس إن الخصيصة القائمة في وجودنا وهي التي تعتبر أصدق ما يميزنا عن الكائنات الأخرى هي قدرتنا الفريدة على فهم الوجود وعلى **اختيار** أسلوب وجودنا، إذ إن الوجود قضية تشغلنا، وهو وجودنا ووجود غيرنا من الكائنات، ولا يتكشف الوجود إلا في **علاقته** «بالحضور» (ص٢٦٧). ويضيف واطس: إن هايديجر يستعمل الكلمة للإشارة إلينا

بصفة مطلقة وإلى **أسلوب وجودنا** بدلًا من الكلمات الألمانية الأخرى للوجود. وأما ترجمتي الحالية، أي «**الحضور**»، فمبنية على مزيج من الدلالة الاشتقاقية والدلالات الاصطلاحية والسياقية، فالدلالة الاشتقاقية تقول إن الكلمة تعني «الوجود في مكان معين» (دلالة المقطع *Da* الألماني) ولا يفي بهذا المعنى إلا **الحضور**، وأما الدلالات الاصطلاحية فأولها أن هايديجر يعتبر الوجود حالة زمنية، بحيث يمتزج فيه الماضي بالمستقبل عبر الحاضر، وهو ما يعني أننا حين نذكر اليوم شخصًا عاش في الماضي، في التاريخ أو حتى في الماضي القريب، فإننا **نستحضره** بحيث يوجد الآن معنا، وحين نتأمل إمكانيةً ما في المستقبل، فإننا نكاد نراها رأي العين، وبذلك يصبح هذا وذاك **حضورًا** بشريًّا، وإن كان الأول لغيرنا والثاني لنا. وهذا هو المعنى الأول لزمنية الوجود، وأما المعنى الثاني فهو أن الزمن حركة مستمرة يتجسد فيها وجودنا المستمر (إلى أجل مسمى)، ومن ثم فإننا إذا وعينا وجودنا غدونا **حضورًا** مستمرًّا أو سائرًا في الزمن (وللقارئ أن يرجع إلى مناقشتي لهذه القضية في الفصل الأول).

- **datability**

الإشارات الزمنية. يطلق هايديجر هذا المصطلح على عدد من الألفاظ أو الأبنية اللفظية المستمدة من الأشكال الوجودية المرتبطة بالانتظار والاستبقاء والاستحضار، مثل «آنئذ» و«ريثما» و«حينذاك»، وهو يتصل بـ«الحضور» بأنشطته الدنيوية وكياناته في العالم بأسلوب «الجاهز للاستعمال»، ويرى هايديجر أن الخبرة بالزمن تُرْصَدُ ويُشَارُ إليها من خلال أحداثٍ أو أشياءَ ذواتِ دلالاتٍ خاصة، وأن هذه الدلالات تعتبر «مضمون» الزمن أو «محتواه».

- **deep ecology**

«**البيئة العميقة**» تعبير يشير إلى **حركة الحفاظ على البيئة الطبيعية** التي تؤكد رفع مستوى الإنسان بها باعتباره الوسيلة الناجعة لإنقاذ كوكب الأرض.

- **destiny**

المصير. يرى هايديجر أن المصير يختلف عن القدر (fate) في أن المصير أمر مشترك، فهو مصير جماعة كاملة من الناس (مجتمع أو شعب) ومن ثم فإن «**الحضور**» لا يستقل بمصير منفرد. ويقول هايديجر: إن المصير ينشأ أو «يتحرر» عندما تتوحد أقدار عدد من «الحضور» من خلال التفاعل الاجتماعي في دنيا واحدة لها تاريخ واحد، مضيفًا أن الطابع التاريخي المُضْفَى على كل «حضور» مفرد يصبح طابعًا تاريخيًّا مشتركًا

يحدد أو يخلق هذا المصير المشترك. فإذا حدث هذا أصبح لكل فرد مصير يمثل المصير المشترك للجماعة البشرية كلها (**الوجود والزمن**، ص٤٣٦)، وإذا أردنا نَقْل ما يقصده هايديجر بدقة إلى العربية ترجمنا fate بالأجل لا بالقدر، حسبما جرت عليه العادة، فلكل أجل كتاب، وإلى الله المصير، فذلك أقرب إلى المعنيين اللذين نجدهما في اللغة الإنجليزية على الأقل، لأن destiny تشير إلى المقصد النهائي مثل الكلمة المشتقة من جذرها (صار يصير) وهيdestination أي المآل، فأنت تقول: إن شيئًا ما مصيرُه الازدهار (destined to prosper) أي إن مستقبله مزهر، وإن كانت الثقافة الإنسانية تميل إلى جعل المصير «غير مزهر»، ومع ذلك فنحن نقول: إن الشعب العربي له مصير مشترك، أي ما **يصير** الجميع إليه، وأما الأجل فهو دائمًا سلبي، وهو دائمًا محدد، فنحن نقول: إذا جاء الأجل، وإلى أجل مسمى، وأي الأجلين **قضيت**، وطبعًا كلنا يعرف استخدام «الأجل» بمعنى المدة المحددة في الاقتصاد (الأجل الطويل) و«العقود الآجلة» (futures) هي التي تُنَفَّذُ في المستقبل.

• **destruction**

الهدم. يشير هايديجر إلى تفسيره لتاريخ الفلسفة بأنه «هدم لتاريخ الأنطولوجيا» (**الوجود والزمن**، ص٤٤). ولكنه يستخدم الكلمة دائمًا بمعنى «التفكيك» (deconstruction) أي إزالة الطبقات التي «وضعتها التقاليد، طبقة فوق طبقة، بحيث تحُول بيننا وبين إدراك معنى الوجود» (**نصوص السيمينارات**، ١٩١٥–١٩٧٣م، ٢٠٠٥م، ص٣٣٧، **ومعجم هايديجر**، ٢٠٠٠م، ص١٨٣). وهكذا فينبغي ألا يُفهم «الهدم» بالمعنى **السلبي** الشائع، أي «المعنى السلبي الذي يفيد التخلص من التقاليد الأنطولوجية» (**الوجود والزمن**، ص٤٤)؛ إذ كان هايديجر يرى أن نسيان التراث أو تجاهله أفضل وسيلة لضمان استمرار سيطرته علينا، ولذلك فإن مقصده هو «أن يُهدم المضمون التقليدي للأنطولوجيا القديمة حتى نصل إلى تلك الخبرات الأزلية التي مكنتنا من شق أول الطرق المؤدية إلى البت في طبيعة الوجود، وهي الطرق التي ظللنا نسترشد بها على مر الزمن» (المرجع نفسه). وهكذا، يقول هايديجر: «فإن هدم تاريخ الأنطولوجيا يرتبط ارتباطًا أساسيًّا بالصيغة التي تصاغ بها مسألة الوجود» (المرجع نفسه)، وعلينا أن نهتدي بها طول الوقت.

ويقول واطس:

> يرى هايديجر أن التفكيك ذو أهمية حيوية بصفة خاصة لبحثه في مسألة الوجود؛ لأن «الحضور **يمثل** ماضيه بأسلوب وجوده **نفسه**» (**الوجود**

والزمن، ص٤١). ولا يقتصر إدراكنا لهويتنا، ورؤانا للدنيا، وطرائق سلوكنا، على كونها أشياء موروثة وحسب، أي إنها ليست مجرد مُرَكَّبٍ من التفاسير لوجودنا وأساليب عيشنا بالصورة التي نشأت وتطورت بها عبر القرون، بل إنها هي التي تجعلنا **حضورًا**. أضف إلى ذلك أن «جميع المناقشات الفلسفية ... تتغلغل فيها المفاهيم التقليدية ... ومداخل من زوايا تقليدية» (**المشكلات الأساسية للظاهراتية**، ١٩٨٢م، ص٢٢). ويريدنا هايديجر أن ندرك أوجه القصور في هذه التفاسير النظرية الجامدة والموروثة حتى نستطيع أن نرى بوضوح أن رؤانا الراهنة لا تمثل الطريق الوحيد لفهم الوجود (ص٢٦٨).

ويضيف واطس قائلًا:

وتحقيقًا لهذه الغاية يحاول هايديجر أن يستعيد الإمكانيات الخبيئة التي يشملها التفكير الغربي بتفكيك المؤثرات الرئيسية فيها من خلال التحليل الدقيق والنقد العميق. وهو يقصد بذلك تفتيت الأبنية الخارجية الهشة التي أدت التقاليد إلى تجميدها حول مفاهيم الكثير من هؤلاء المفكرين العظام، حتى يكشف عن كل ما عساه أن يكون ذا صلة بالبحث في الوجود، ما دام من الجائز أن يكون أحد المفكرين قد قال ضمنًا أشياء كثيرة يمكنها أن تحقق لفهمنا التقدم والثراء. وهو يبين أيضًا كيف أن نصوص هؤلاء الفلاسفة من ذوي التأثير الواسع أحيانًا ما يخرب بعضها بعضًا ويقوضه، ومن ثم فهي تشير إلى المزيد من الإمكانيات الخفية والطرائق البديلة للتفكير، والتي تمثل أهمية لمسألة الوجود. كان هايديجر يعتقد أن من **واجب** الفيلسوف أن يستخدم «العنف» في تناول تاريخ الفكر، وما العنف هنا إلا القوة الشديدة اللازمة لجعل كلمات مفكر من الماضي تثبت أهميتها لما يشغل المرء الآن (وهو مسألة الوجود في هذه الحالة) مع الحفاظ على «الأمانة» في نقل أسلوب التفكير وروح المفكر الفرد الذي يدرسه المرء. وهكذا فإن هايديجر لا يغير قط الكلمات التي يقولها الفلاسفة في مناقشاته لهم، ولكنه يرغمهم على أن يقدموا معنى لم يسبق وضوحه في الماضي. وهو يسير في اتجاه زمني عكسي من كانط إلى ديكارت إلى أرسطو، وأخيرًا إلى الفلاسفة السابقين لسقراط حتى يثبت أولًا الأسلوب الخاص الذي يميز عجز هؤلاء المفكرين، كل على حدة، عن إدراك «الاختلاف الأنطولوجي»: أي التمييز الأساسي بين الوجود وبين الأشياء

الموجودة («الكائنات»). كان هايديجر يشعر أن عددًا كبيرًا من هؤلاء الفلاسفة كانوا يريدون بحث الوجود، ولكنهم بسبب هذا التشويش الأساسي للفهم التقليدي وجدوا أنهم يبحثون أمر «الكائنات» وحسب. ولا غرو إذن في أن تناوله للفلاسفة يتفاوت تفاوتًا شديدًا؛ إذ يرجع أصداء بعض المفكرين مثل نيتشه وكانط وأفلاطون ويوليهم انتباها نقديًّا كبيرًا يفوق ما يوليه لآخرين، مثل هيجيل. أما المفكرون المذكورون أولًا فهو ينجح في استخلاص نظرات ثاقبة مما قالوه في مسألة الوجود وإن لم تتبينها التقاليد السابقة. ومن أهم ما يشير هايديجر إليه أن القدماء كانوا دائمًا ما «يفهمون الوجود باعتباره واقعًا راهنًا» وأنهم أورثوا هذه الفكرة للخَلَفِ حتى سادت تاريخ الأنطولوجيا برمته، قائلًا: «إن فهم الكائنات كان يعتمد على وجودها في اللحظة الآنية، أي إن فهمها كان يتسم دائمًا بالانتماء إلى الوقت الحاضر» (**الوجود والزمن**، ص٤٧). ويقول هايديجر: إن هذا الافتراض يولي الأولوية لفهمنا **النظري** للأشياء، لا لوجودها الفعلي وهو ما لا يمكن فهمه، في نظره، إذا أولَينا الأولية للحظة الآنية. أما «الحضور» فهو يختلف عن سائر الكيانات التي تتقوقع في موقع راهن ولحظة آنية، وذلك لأنه «زمني» (temporal) أي إن له جذورًا عميقة في تراث الماضي، مثلما يشغل الحاضر، ويتطلع إلى إمكانيات المستقبل. ولما كانت الإجابات الخاصة بمعنى الوجود لا يمكن العثور عليها إلا من خلال وجودنا **نحن**، فإن أنطولوجيا الزمن التقليدية، ومن ثم مداخلنا كلها إلى مسألة الوجود، لا بد أن تتغير تغييرًا جذريًّا. ويدلل هايديجر أيضًا على أن أنطولوجيا كانط (على الرغم من زعم كانط أن فكره يمثل بداية جديدة لتاريخ الفلسفة) تعتبر من عدة جوانب مجرد تكرار لموقف ديكارت، إذ إن الذات عند كانط لا تزال الذات التي تفكر (ذات الكوجيتو) لا ذات الحضور الزمني [أي الحضور في الزمن برمته أو الدهر]. وعلى غرار ذلك يبين هايديجر أن أنطولوجيا ديكارت ليست سوى تكرار للفكر الإسكولائي الذي تقوم الأنطولوجيا فيه على أساس أرسطي. (ص٢٦٨–٢٦٩).

- **Dichtung**

كلمة ألمانية مشتقة من الفعل *dichten* بمعنى «يكتب أو يخترع أو ينظم الشعر» والكلمة يمكن أن تستعمل في الإشارة إلى الشعر أو النظم، وكذلك إلى مجال الكتابة

الإبداعية برمته، بما في ذلك الرواية. وعادة ما يستخدم هايديجر هذه الكلمة «بمعنى أوسع» للدلالة على فعل الابتكار أو الخلق أو الإسقاط، لكنه يستخدم *Dichtung* و*dichten* «بالمعنى الضيق» وهو الإشارة إلى الشعر أو النظم.

• **discourse**

يستخدم هايديجر مصطلح «**الخطاب**» بمعنى الكلام، ويقول في غضون مناقشته للغة في **الوجود والزمن** إن أسلوب «الحضور» في الفهم، وحالاته النفسية (أي الأسلوب الذي يعبر به أو يجري به «ضبط نغمته مع العالم») يشتبكان دائمًا في تفاعل يؤدي للكشف عن العالم، وجعله مفهومًا. أما التكلم (talking) [الخطاب] الذي يتسم بأزلية معادلة لأزلية الحالات النفسية والفهم، فإنه التعبير الذي يفصح عن إمكانية الفهم المشار إليه للعالم، بمعنى أن **الخطاب** (الكلام) يقدم الإحساس **بالبناء** — من حيث **أنساق المعنى** — الذي يفرق ويوحد بين المعاني المتعددة المنفصلة، على الرغم من ترابطها، وهي التي تنشأ من العالم وتشكله وتفصح عنه. وإذن فإن **الخطاب غير مرادف** للُّغة، إذ إنه سابق على الخصائص النحوية أو المنطق، ومن ثم فإنه يعتبر الشرط المسبق ذا الطابع الأنطولوجي والأساسي، للغة، فعندما «يتلفظ المرء به» يؤدي إلى اللغة، ومن ثم فإنه يعتبر الخصيصة الأساسية أيضًا لكيان الحضور؛ إذ يقول هايديجر: «لا توجد اللغة إلا بسبب وجود الكلام» (**تاريخ مفهوم الزمن: مقدمة**، ترجمة كيزيل (Kiesel) ١٩٨٥م، ص٣٦٥)، وكان قد ذكر من قبل أن «الأساس الوجودي الأنطولوجي للغة هو الخطاب أو الكلام» (**الوجود والزمن**، ص٢٠٣). فاللغة من حيث النحو والألفاظ والجمل وما إلى ذلك هي الكلام (الخطاب) الذي يتجلى في العالم في شكل جاهز للاستعمال فيتيح الإفصاح عن إمكان الفهم ونقله من حضور إلى حضور.

• **dualism**

الثنائية: هذه نظرية أو وجهة نظر فلسفية (يدافع عنها ديكارت دفاعًا متينًا) تقول: إن النفس والمادة شيئان مختلفان، وإن الحقيقة الواقعة تتكون من مبادئ لا يمكن التوفيق بينها أو ملامح متضادة، وإن هذه وتلك تتمتع بوجود مستقل عن بعضها البعض.

• **dwelling**

المسكن أو مكان **الإقامة**: يقول هايديجر: إن البشرية وقعت في فخ الميتافيزيقا أو تحديدًا في شرك الفهم الميتافيزيقي للوجود، وهو الذي أدى إلى نشأة إطار فكري

خاص (*Gestell*) أو قل: تركيبة ذهنية (mindset) تمثل هذا الإطار، الذي جعل الإنسان يتجاهل الوجود ولا يركز إلا على الأشياء الموجودة. وهكذا أصبح فهمنا لأنفسنا ولجميع الكائنات محصورًا في كونها موارد صالحة للاستغلال «ونتيجة لذلك يظل الوجود غائمًا في كنف النسيان، وأما معناه الأعمق والأكثر ثراءً فيلقى التجاهل من جانبنا والنسيان» (هايديجر «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا» في **الكتابات الأساسية**، ص٣٣٣). ولما كنا سجناء هذه النظرة الميتافيزيقية، فإن عالم الأشياء يبدو كأنما هو الوجود كله، وأما فيما عداه فنجد عدمًا، وخواء مطلقًا (**الهوية والاختلاف**، ١٩٩٠م، ٢٨، **الشعر واللغة والفكر**، ١٩٧٥م، ١٥١) وهكذا فإن العدم يجرد دنيانا من كل دعامة ويتركها «معلقة» في «خواء كامل» («التغلب على الميتافيزيقا»، ٢٠٠٣، ص٨٦). ونتيجة لذلك الرعب الناشئ من الإحساس بالفراغ التام يصيبنا القلق الشديد، الذي عادة ما يتحول إلى توتر دائم، وبذلك يصبح العالم مكان تهديد لنا، ولا يشعر المرء قط **بالراحة** فيه أو بأنه مكان **إقامته** الذي **يطمئن** إليه، وهو ما يعنيه هايديجر بتعبير الإحساس بالتشرد، أي بأن المرء شريد طريد. يقول هايديجر في «**الرسالة عن المذهب الإنساني**»: إن الإنسان لا يمكن أن يشعر بوجود الآلهة أو الإله الواحد إلا بعد استعداد كبير يُضَاءُ فيه وجودُه ويستشعرُ حقيقَتَهُ «وذلك وحده هو الذي يتيح للمرء أن يقهر تشرده مبتدئًا بالإحساس بوجوده، فهو تشرد لا يتخبط فيه الإنسان وحده؛ بل يتخبط جوهره أيضًا في ضَلَالٍ لا يهتدي فيه إلى شيء» (**الكتابات الأساسية**، ص٢٤٢). ويضيف هايديجر قائلًا: إن الإحساس بالتشرد يعني «أن الإنسان لا يعتبر الوجود قط مكان إقامته أو مسكنه» («البناء الإقامة التفكير» في **الكتابات الأساسية**، ٣٥٠). وهكذا فإن هايديجر يرى أننا مشردون لأننا فقدنا الإحساس «بإقامتنا» في العالم.

- **ecstatic**

المنتشي أو الباعث على الانتشاء هو المعنى المعجمي للكلمة، وللانتشاء — بمعنى السعادة التي وصلت الذروة في لحظة تُنسي الإنسان نفسه — شبه مترادفات، مثل: bliss أي النعيم الغامر الذي كثيرًا ما يتضمن فرحة سماوية، ومثل: rapture التي تعني الآن جيَشان الطرب الذي يتملك المرء حين يشعر بسمو روحه وارتقائها، ومثل: transport التي تعني أن وجود المرء قد ارتفع نتيجة عاطفة عارمة، ولكن ecstasy عند هايديجر تتميز بوجود المقطع الأول الذي يفيد الخروج، وجذر اللفظة الذي يفيد الوقوف في مكان معين، وهذه الدلالة هي التي يريدها هايديجر إذ يكتب الكلمة هكذا *ek-stasy*

و*ek-static* فالجذر يأتي من اليونانية الذي يعني: يضع في مكان معين، أو يتسبب في وقوف شيء، فالجذر *sta* اللاتيني يعني يقف أو يوضع في مكان معين من المصدر اللاتيني *stare* أي يقف، وهي كلمة لاتينية مشتقة من اليونانية *histanai* المذكورة، أي إن هايديجر يريد تذكيرنا بالأصل اليوناني *ekstasis* وصورته اللاتينية *ecstasis*، لأنه يريد للكلمة أن تصف الطابع الزمني للحضور، قائلًا: إن جوهر العامل الزمني، الذي هو أيضًا جوهر الحضور، هو تَوَسُّعُهُ وامتدادُهُ للخارج أي أن يخطو المرء خارج نفسه فيدخل في الأحاسيس (*ecstases*) الخاصة بالمستقبل والحاضر والماضي، وكل إحساس منها يمتد ليدخل في الإحساسين الآخرين. ويقول هايديجر: إن ترتيب هذه الأحاسيس الثلاثة بالزمن يسبق أية سلسلة زمنية ويتمتع بالاستقلال عنها (**الوجود والزمن**، ٣٧٥–٣٧٦). فالطابع الزمني لهذه الأحاسيس يمزج الماضي بالحاضر وبالمستقبل. وبتعبير آخر يقول هايديجر: إن اللحظة الحاضرة «تتجاوز» ذاتها أو تتعالى عليها، لأننا دائمًا ما نحرر هذه اللحظة من قبضة الزمن، بحيث نكتشف أننا نوجد في أبعاد الزمن الحاضر والماضي والمستقبل معًا وفي نفس الوقت (**الوجود والزمن**، ص٣٧٠، وما بعدها)، وانظر ما يقول أحمد شوقي:

لا أَمْس مِنْ عُمْر الزَّمَانِ ولا غَدٌ جُمِعَ الزَّمَانُ فكانَ يَوْمَ لِقَاكِ

- **eigentlich**

كلمة ألمانية معناها الأصيل (authentic) أو الحقيقي (real). والاسم منها هو *Eigentlichkeit*.

- **Eigentlichkeit**

كلمة ألمانية تعني الأصالة (authenticity) وهاتان الكلمتان ترتبطان بالصفة *eigen* التي تعني «الشخصي» أو الخاص بالفرد؛ وكون المرء «أصيلًا» يعني كونه صادقًا مع نفسه، أي مع ذاته، وذلك بأداء ما ينتمي إليه دون سواه من أفعال.

- **Enframing**

التأطير، نسبة إلى الكلمة الألمانية *Gestell* أي الإطار أو الهيكل الخشبي. ويعني هايديجر بالتأطير «التركيبة الذهنية» (mindset) التكنولوجية، أو الموقف الفكري الذي يتميز بالفهم الضيق والمقيد لأنفسنا وجميع الأشياء في الوجود بصفتها «موارد» يمكن استغلالها. ويقول هايديجر: إن هذا الموقف هو الذي دفع البشر إلى التعامل مع

الطبيعة باعتبارها «محطة هائلة لوقود السيارات، أو مصدرًا للطاقة اللازمة للتكنولوجيا والصناعة الحديثتين» (**خطاب عن التفكير**، ١٩٦٦م، ص٥٠). فالتأطير يعني عند هايديجر «أسلوب الكشف الذي يتميز باليد الطولى في جوهر التكنولوجيا الحديثة على الرغم من أنه ليس تكنولوجيًّا» («السؤال المتعلق بالتكنولوجيا» في **الكتابات الأساسية**، ص٣٢٥). كما يؤكد هايديجر أن التأطير ذو جذور في الوجود نفسه، إذ إنه يسبق وجود الإنسان، ومن ثم فلا يخضع لسيطرتنا، أي إنه ليس شيئًا نفعله، ما دام يؤثر سلفًا في ماهيتنا ويحدد من نكون وطبيعة العالم الذي نعيش فيه. ومن ثم فإن خطر التكنولوجيا ليس مشكلة تتطلب الحل، بل حال أنطولوجية تتطلب تغييرًا في فهمنا للوجود.

- **Entity**

كيان، أو كائن، انظر (being) أعلاه.

- **Epistemology**

نظرية المعرفة. والكلمة مشتقة من الكلمة اليونانية epistēmē التي تعني المعرفة. وهكذا فإن أي عرض منهجي لأسس المعرفة ووسائلها يشكل نظرية للمعرفة. ومن أسئلتها الأساسية دور الخبرة والعقل في تراكم المعرفة؛ والعلاقة بين المعرفة وبين اليقين؛ وكيف تؤثر الصور الفكرية الجديدة للعالم في التحول الذي يصيب المعرفة، وجميع أمثال هذه القضايا مرتبطة بالشواغل الفلسفية عن طبيعة الحقيقة، والخبرة والمعنى. وقد ساهم كل فيلسوف عظيم في الأبحاث الخاصة بنظرية المعرفة. ويقول فيلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey) (صاحب التأثير الكبير في هايديجر): إن العلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية التي تُوَلِّدُ المعرفة في أنها تولِّد الفهم، ومن ثم فإننا لا نستطيع تطبيق التقنيات المستخدمة في العلوم الطبيعية حتى نفهم السلوك البشري ذا الدلالة الخاصة، وصور التعبير عنه لغويًّا ورموزه، لأن العلوم الطبيعية تسعى إلى شرح الأحداث الطبيعية بوضع قوانين عامة يمكن تطبيقها عالميًّا وفي جميع الأوقات، وأما السلوك البشري «فيتأثر بالمكان والزمان». والحق: إن هايديجر يؤكد في **الوجود والزمن** أن أسلوب وجودنا لا يتضح معناه إلا في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي، ومن المهم أن نذكر أيضًا أن وجودنا لا يصبح ما هو عليه إلا في هذا السياق. ويمكن اعتبار كتاب **الوجود والزمن** بحثًا نقديًّا في المداخل الأنطولوجية السابقة التي تتجاهل ذلك.

- **equipment**

المعدات والأدوات. يقول هايديجر: إننا نصادف في حياتنا اليومية معدات وأدوات من شتى الأنواع، وهي التي نستخدمها في الكتابة وفي الحياكة، وفي العمل، والنقل

والقياس ... وهلم جرًّا. وهو يعرف الأداة بأنها أساسًا شيء «من أجل» شيء آخر. ومن الزاوية البنائية يشير تعبير «من أجل» المذكور إلى ما يسميه هايديجر التعيين أو التخصيص (assignment) وهو عملية استخدام «س» (إحدى المعدات) لتحقيق «ص» (المهمة/العمل). ومصطلح «التعيين» يعني أن الأداة تظهر أو تبرز لنا في أثناء تكوينها الأنطولوجي، بحيث يستطيع المرء أن يزعم زعمًا معقولًا يقول: إنه لا يوجد «شيء» اسمه الأداة ما دامت الأداة لا تكتسب منزلتها باعتبارها أداة إلا أثناء استعمالها، وهكذا فإن المطرقة لا تصبح أداة إلا عندما تستخدم أداة، ويصف هايديجر أسلوب وجود الأدوات والمعدات بأنها الكيانات «الجاهزة للاستعمال» (انظر ready-to-hand).

• **equipment totality**

مجمع الأدوات. عندما يتعامل الحضور (أي المرء) مع أداة جاهزة للاستعمال فإنه يفهم أن كيانها يوجد أساسًا داخل شبكة من الكيانات الأخرى، وهكذا «فإن القول بوجود أداة مفردة قول مستحيل من الزاوية الأنطولوجية» فالأداة دائمًا جزء من شبكة «باطنة» من المعدات التي يحيل بعضها إلى بعض في مكان عمل «الحضور» (أي المرء). وهكذا فإن المطرقة موجودة داخل شبكة من الأدوات المرتبطة بها، والمواد الأولية، والمهمة التي تستخدم فيها، والنتيجة النهائية لاستعمالها أو نواتجه، وهلم جرًّا. ويطلق هايديجر اسم «مجمع الأدوات» (**الوجود والزمن**، ص٩٨) على هذه الشبكة الكاملة من الآلات والأدوات المرتبطة بكيان جاهز للاستعمال.

• **equiprimordial**

متعادل الأزلية. يقصد هايديجر بهذا الوصف أن بعض الكيانات تتساوى في كونها أصلية أو أساسية، بمعنى أنها لا يمكن اشتقاق بعضها من بعض، أو استناد بعضها على البعض الآخر أو اختزالها في غيرها.

• **Ereignis**

كلمة ألمانية تعني «**الحدث**» أو «الحدوث». ويستخدم هايديجر كلمة الحدث في كتابه **الوجود والزمن** للإشارة إلى حدث يقع للحضور (أي للمرء)، ويمكن أن يشير إلى «هبوب عاصفة، أو تجديد منزل المرء أو وصول صديق، ومن ثم لأشياء حاضرة للاستعمال (present-to-hand) أو جاهزة للاستعمال (ready-to-hand) أي توجد معنا» (ص٢٩٤). ولكن هايديجر يغير استعماله للكلمة فيما بعد، إذ يشير على سبيل المثال إلى العدمية nihilism باعتبارها **حدثًا** طويل الأجل، تتغير فيه حقيقة الكائنات بصفة عامة تدريجيًّا، وتسير إلى خاتمة تحددها العدمية. ويستخدم كلمة (Ereignis)

بمعنى آخر يشير به إلى بداية الميتافيزيقا. والواقع، كما يقول واطس (ص٢٧١)، إن هايديجر يرى تاريخ الوجود كله باعتباره خاضعًا لضروب منوعة من «الأحداث» التي تُرجع أساليب الوجود المختلفة التي شكلت تاريخ الغرب إلى حقبه اليونانية والرومانية والقروسطية والحديثة والتكنولوجية. ويستخدم هايديجر الكلمة كثيرًا أيضًا في الإشارة إلى الكشف المبدئي عن الوجود، فهي «الحدث الأعظم» الذي يشكل «البداية» (*Anfang*) أو تشكيل جوهر الوجود، فهي الكشف المبدئي عن الوجود الذي أتاح للبشر أول الأمر الاتصال المثمر بوجود الكائنات. وهايديجر يشير في هذا الاستعمال لكلمة Ereignis إلى الحدث الذي استولى فيه الوجود لأول مرة على البشر، وكانت النتيجة هي التحول الكامل لجوهر الإنسان من «حيوان عاقل» إلى «حضور»، أي إلى وجود حاضر، أي قائم في موقع معين هو مكان الكشف عن وجوده أو إماطة اللثام عنه. وبتعبير آخر يقول إن هذا الحدث الأعظم للوجود يجعل الإنسان من «ممتلكات» الوجود؛ أي إن الوجود الآن يمتلك الإنسان.

• essence

الجوهر أو الماهية (whatness) وهو لفظ يشير إلى الخصائص الوجودية لكيان ما. فعلى سبيل المثال نجد أن جوهر الشجرة يتكون من الخصائص الفيزيقية (physical) أي الطبيعية التي تشكل البناء الفيزيقي للشجرة. وأما في حالة «الحضور» فإن الجوهر لا يشير إلى «الماهية» (أي التركيب الوجودي) بل إلى البناء «الأنطولوجي» أي إلى أسلوب الوجود المميز «للحضور»، وهو الذي يجعله الكائن الفريد الذي نعرفه، إذ يقول هايديجر: «إن «جوهر» «الحضور» يكمن في كينونته» (**الوجود والزمن**، ص٦٧). ولكن هايديجر أصبح يرى فيما بعد أن **الإقامة** في العالم تمثل «جوهر» أسلوب وجود «الحضور».

• existence

يستخدم هايديجر كلمة الكينونة هذه (*Existenz* الألمانية) لا بالمعنى التقليدي الذي يشير إلى أن كائنًا ما «كائن»، بل بمعنًى ضيق غير معتاد، ألا وهو الإشارة إلى «الجوهر» **الفريد** للحضور [أي الشخص الواعي بوجوده]، وهو «جوهر» يختلف اختلافًا **أساسيًّا** عن «جوهر» كل كيان أو كائن آخر أو «طبيعته»، وهكذا فهو لا يستخدم هذا المصطلح إلا في وصف «الحضور» إذ يقول، كما سبق أن ذكرت: «**إن جوهر الحضور يكمن في كينونته** (**الوجود والزمن**، ٦٧). أما ما يعنيه هايديجر بالكينونة فهو أسلوب وجود «الحضور» (ولا يقتصر إطلاقًا على أن الحضور «موجود»). كما إن هايديجر يريدنا أن نفهم أن جوهر «الحضور» ذو جذور تضرب في أسلوب وجوده. إذ إن نفس «الحضور»

لا توازي أي شيء أو أي كيان، ولا تعادل المركز الثابت لوجودنا والذي يظل دون تغيير طوال حياتنا. أي إن الكينونة **أسلوب للوجود** (**الوجود والزمن**، ص١٥٢–١٥٣).

• **existentials**

«**الخصائص الوجودية**». المصطلح الإنجليزي ترجمة للمصطلح الألماني الذي يستخدمه هايديجر وهو *existentialia* ويشير إلى الخصائص الأنطولوجية «للحضور»، وكل خصيصة من هذه «الخصائص الوجودية» تشير إلى عنصر محدد سابق الوجود من مجمل أسلوب وجود «الحضور» وأسلوب فهمه للعالم. ويقدم هايديجر تحليلًا لكل هذه «الخصائص الوجودية» التي تشكل في مجموعها الأسلوب الكامل السابق الوجود للفهم، والوجود في العالم، وهو الذي يشكل قدرة «الحضور» على التساؤل عن معنى الوجود والبحث فيه.

• **existential**

وجودي. والمصطلح يشير إلى أسلوبنا (وأسلوب الحضور) في الوجود. وقولنا: التحليل الوجودي يعني البحث في أسلوب وجودنا. والأسئلة الوجودية هي الأسئلة المتعلقة بأسلوب «الحضور» في الوجود، مثل: «كيف يرتبط الحضور بماضيه؟»

• **existentialism**

الوجودية أو المذهب الوجودي. وهو حركة فلسفية وأدبية مستلهمة من كيركجارد (وقد سُكَّ المصطلح بعد وفاته، واستعمله الفيلسوفان الفرنسيان مارسيل وسارتر) اللذان رفضا العقلانية التجريدية في فلسفة هيجيل، وغيرها من المداخل الفلسفية المذهبية التي حاولت وضع فهم «موضوعي» شامل للوجود، بحيث يستطيع التوفيق بين جميع الاتجاهات الفكرية المتعارضة، وإرضاء اهتمامات كل فرد وتلبية حاجاته. وعلى عكس ذلك تركز الوجودية على التفرد الذي يتسم به المنظور الشخصي لكل فرد موجود تجاه الوجود والاهتمام بحياته الخاصة، وتقول الوجودية: إن الوجود البشري لا يحدده جوهر إنساني «ثابت»؛ بل تتحكم فيه شواغلنا وأهدافنا العملية الشخصية، ما دام وجود كل منا يمثل له القضية الأساسية، ويعتبر الأسلوب الذي نستخدمه في معالجة هذه القضية التي تشكل طبيعة حياتنا.

• **facticity**

الحقائقية، والمصطلح الإنجليزي ترجمة للمصطلح الألماني (*factizität*) وصيغة الجمع تشير إلى مجموع حالة «الحضور» الراهنة وإمكانياتها في المستقبل، وهذه وتلك معًا من نتائج كون «الحضور» مُلْقًى في العالم، وإذن فالمجموع يشير إلى ما كنت

عليه، وما أنا عليه الآن، واستنادًا إلى هذا الأساس ما أستطيع أن أكون عليه من حيث إمكانياتي.

• falling/ fallenness

السقوط أو التردي ويعني به المَعْلَمَ الأساسي للعيش غير الأصيل عندما تكون النفس نسخة من النفس الجماعية للآخرين، بمعنى أن نفوس الآخرين تمثل قوة ضغط واحدة قد لا يستطيع المرء مقاومة تأثيرها، وقد يزداد هذا التأثير حتى تفقد نفس الفرد وجودها الصادق، وتصبح تكرارًا للعناصر التي تشكل النفس الجماعية لمن حوله، وهايديجر يرى في هذا سقوطًا، إذ يتميز أسلوب وجوده بالسطحية، وحب الاستطلاع القصير الأجل، والكلام الأجوف أو الثرثرة، والخضوع للقيم والتفسيرات والاهتمامات التي ينشغل بها الدهماء الذين لا يُعرف منهم أحد. فعند السقوط يجد الفرد نفسه منجرفًا وراء الاتجاهات و«الموضات» السائدة لدى الجمهور، ومنشغلًا بالأنشطة اللاعقلانية، مُخَدَّرًا بالإحساس بأنه يفعل كل ما يفعله مَن حوله، ومن ثم يعمى عما يتيحه وجوده الصادق من إمكانيات، وينشد هدوء البال بالانشغال بما لا يزيد عن كونه «واقعًا فعليًّا» وحسب.

• fate

القَدَر. «قدر الحضور» تعبير يطلقه هايديجر على الإمكانية التي يختارها «الحضور» (أي الفرد الواعي بوجوده) اختيارًا حازمًا، ويلتزم بها التزامًا صامدًا لا يتزعزع، أي إن هايديجر لا يستخدم هذا المصطلح بالمعنى اليوناني القديم، القائم لدينا في العربية، ألا وهو «ما كُتِبَ على المرء ولا سيطرة له عليه»، لكنه يعني به أن وجود «الحضور» يقضي بأن يمارس حريته وفق ما يقضي به قدره المتمثل في **خصوصية تكوينه**، ولكن حريتنا في اختيار أقدارنا محدودة بالضرورة؛ لأنها الحرية المستمدة من تراثنا الخاص في مواجهة الإمكانية الدائمة لوقوع الموت، وهو الذي يمكن أن يقع في أي وقت (**الوجود والزمن**، ٤٣٦)، وهكذا فإنَّ القَدَرَ الذي يختاره «الحضور» بنفسه تضرب جذوره في فعل يتسم بالحزم والعزم الأصيلين «وفي هذا الفعل يُسْلِمُ الحضورُ نَفْسَهُ إلى نَفْسِهِ، متحررًا من الموت، في إطار الإمكانية التي ورثها، ومع ذلك فقد اختارها أيضًا» (**الوجود والزمن**، ص٤٣٥).

• fore-conception

المعرفة السابقة. لا يريد هايديجر أن يدل مصطلح conception هنا على التصور فقط أو الصورة الذهنية وفق معناه الشائع، بل يقصد به **المعارف** القائمة في الذهن،

وتتضمن المعنى المشهور أي الصور الذهنية أو المفاهيم. وهذا ما أوضحته في الفصل الأول من هذه الدراسة عندما قلت: إن الفهم يعتمد على معرفة السامع أو القارئ السابقة بمدلولات الألفاظ، وهايديجر يوسع من نطاق هذه المعارف حتى لا تقتصر على اللغة، وقد ضَربتُ أمثلة لغوية في حديثي عن الفهم في الفصل الأول، وأضيف هنا مثالاً غير لغوي، فابن المدينة قد يرى سمكة من نوع القاروص (sea bass) فيعرف أنها سمكة وحسب، لكنه لن يعرف أنها قاروصة لأن ذهنه لا يتضمن المعرفة بهذا النوع من الأسماك.

- **for-having**

الإحاطة السابقة. هذه هي الترجمة الإنجليزية المعتمدة للمصطلح الألماني *vorhabe* الذي يشير إلى الفهم العام للكيانات **والسياق الكامل** الذي توجد فيه. والمقصود بالإحاطة السابقة إذن قدرة المرء على إدراك الكيانات في سياقها، فالنجار على سبيل المثال يحيط إحاطة سابقة بجميع أدوات عمله، والمتخصص في علم النفس يحيط إحاطة سابقة بفهم شامل للطبيعة البشرية.

- **fore-sight**

«**تركيز النظر على ما يهم المرء**» معنى هذا المصطلح الذي يختلف عن معناه المعجمي وهو بُعد النظر (وعادة نكتبها كلمة واحدة foresight). وأما عند هايديجر فيعني المصطلح أن الإنسان بطبيعته لا يرى إلا ما يهمه، فقد يبصر المرء عدة أشياء معًا، ولكنه لن يرى إلا ما يعني له شيئًا ما، فالفنان الذي يرى كتبًا معروضة في مكتبة تبيعها ربما لن يلاحظ العناوين ودلالاتها؛ بل يركز بصره على تصميم الأغلفة وألوانها، وما هو مرسوم عليها، وربما استوقفه «خطأ» في أحدها فألهاه عن تأمل سائر الأغلفة.

- **fore-structure**

«**الإحاطة السابقة بالأبنية**»: يشير هذا المصطلح إلى وعينا السابق بشبكة العلاقات المهمة التي تحدد وجود كيان جاهز للاستعمال. والمصطلح الإنجليزي مترجم عن الألمانية *Vorstruktur* التي تعني الأبنية السابقة وحسب، ووَعْيُنا بها شرط أساسي لكل تفسير وكل فهم. ويقسم هايديجر كل بناء سابق إلى ثلاثة أجزاء منفصلة، على الرغم من أنها تنشط جميعًا وفي الوقت نفسه أثناء القيام بأي تفسير، مؤكدًا أن التفسير دائمًا ما يهتدي بهذه الإحاطة السابقة بالأبنية. يقول هايديجر:

> يقوم التفسير على أساس **شيء نملكه مقدمًا، أي المعرفة السابقة.** والتفسير باعتباره الظفر بالفهم في الوجود يعمل لرسم صورة شاملة من العلاقات التي

نفهمها سلفًا ... [وهي ثلاثة] ... **الشيء الذي نملكه سلفًا ... والتركيز على ما يهمنا ... وشيء ندركه مقدمًا** ... وهو **المعرفة السابقة.**

(**الوجود والزمن**، ص١٩١)

أي إن الإحاطة السابقة بالأبنية عامل دائم التأثير في كل مستوى من مستويات التفسير والفهم. (انظر قسم «الفهم» في الفصل الأول).

• founding

التأسيس (بالألمانية *Stiftung*) وله ثلاثة معانٍ أساسية يقصدها هايديجر، ويفي الفن بها جميعًا. الأول هو الإضفاء (bestowing)، ويعني أن الحقيقة في العمل الفني ليست مشتقة من حقيقة سابقة، ومن ثم فإن الحقيقة تشبه إضفاء عطية، وهي عطية تصاحب التحول الكامل في الإدراك الحسي والخبرة بالواقع. فالإدراك الحسي المعتاد والخبرة المعهودة يُستبدل بهما إدراكٌ حسي فَذٌّ الطابع، أي إن الفذ يحل محل العادي. وأما المعنى الثاني للمصطلح فهو الترسيخ (grounding)، بمعنى أن الحقيقة دائمًا ذات مرجعية بشرية، ومن ثم فإن الحقيقة «راسخة» في الناس الذين يعتبرون «حفظة» الحقيقة. وعندما تبرز حقيقة جديدة فإنها دائمًا ما تتأثر «بعطاء» الناس، وتتكيف معه، وتستمد جذورًا راسخة منه. والمقصود بالعطاء البيئة المادية ولغة تواصلهم، وعاداتهم ومعتقداتهم ومسيرتهم نحو المصير المحدد، مثل دخول المسيحية في مجتمع من المجتمعات. وأما المعنى الثالث للمصطلح فهو «الابتداء»، والابتداء (بالألمانية *Anfang*) «يتضمن سلفًا النهاية الكامنة فيه»، ويعني «البداية الحقيقية» التي دائمًا ما تمثل «وثبة إلى الأمام تتضمن الوثوب على كل ما سوف يأتي حتى ولو كان شيئًا مُقَنَّعًا» (**أصل العمل الفني**، ص٧٦). ويعني هايديجر بذلك أن هذه البداية تتضمن خطة دفينة أو توحي بخطة خبيئة قد تتخذ صورة شيء آخر (وهو المقصود بأنها مُقنَّعة)، بحيث يمكن فك شفرتها للاطلاع على الصورة السافرة لمصير شعب من الشعوب، وذلك بتحديد إمكانيات المستقبل ومهامه واستباقها، ابتغاء تقديم عرض تاريخي لذلك المجتمع.

• the fourfold

التكوين الرباعي للوجود: هذا هو معنى التعبير الذي يُرجعه أحد الشراح إلى المفهوم القروسطي القديم الذي كان يشار إليه باسم الرباعية (*quadriform*)، أي إن الوجود يتكون من أربعة عناصر وكان القدماء يقولون: إنها النار، والماء، والهواء،

والتراب؛ ولكن هايديجر يقول: إنها الأرض، والسماء، والأرباب، والبشر، وهو لا يقول: إنها «عناصر» مفردة تشبه عناصر القدماء؛ بل يقول: إنها قوًى تمارس فعلها في الوقت نفسه، على شكل تفاعل موحد، وهي صورة شعرية صاغها عام ١٩٥١م، مستلهمًا الصور الشعرية التي أبدعها الشاعر هولدرلين للعالم اليوناني القديم في عهد نشأته، وكان هايديجر بذلك يلمح إلى إحساسه بوحدة الطبيعة بأسلوب جديد يختلف عن مبدأ وحدة الوجود عند برتراند رسل وسبينوزا (إلى حد ما)؛ لأن صورته الشعرية تقوم على التفاعل، وهو تصور رباعي للوجود امتاز به تفكيره في أواخر حياته (اعتبارًا من عامِه الستين)، وكان بمثابة الرَّدِّ على تصوير الكائنات وَفْقًا للمذاهب العلمية التكنولوجية الحديثة. كان هدفه أن ينبه قرَّاءه إلى أن الصورة الحديثة للوجود، التي تدعمها التكنولوجيا، إن لم تكن أنشأتها أصلًا، أصبحت خالية من الإحساس بوجود الله، أو أي تأثير رباني وروحي، وكان يرى أن أملنا الوحيد في إنقاذ مستقبل كوكب الأرض يكمن في استعادة عنصر «القداسة» (أو الربوبية) المفقود. وطبقًا لهذه الصورة الشعرية، نجد أن تصوره للواقع يقوم على فكرة الفعل المؤدي إلى وحدة هذه المقومات الأربعة، ففي عمل من آخر أعماله وعنوانه «**ما الشيء؟**» الذي كتبه عام ١٩٦٢م، ونشرت ترجمته الإنجليزية عام ١٩٦٧م، يقول: إن الشيء هو ما «يجمع» أو «يضم» المقومات الأربعة، وإن هذا الجمع يمثل مصدر **حضور** الشيء (the source of a thing's presence) (ص٢٧٣). ولدينا نموذج ممتاز لتأثير هذه الرباعية في فهم هايديجر للواقع، وهو وصفه الظاهراتي لإناء عادي من الفخار، ويبين فيه أن الإناء يقع في شبكة من الكائنات والأحداث المترابطة التي تشمل مجمل الوجود الإنساني وفهم الإنسان جميعًا، فهو مجال وجود يقع داخل رباعية الأرض والسماء والآلهة والبشر.

• **fundamental ontology**

الأنطولوجيا الأساسية. يستخدم هايديجر هذا المصطلح لتأكيد مدخله الفريد إلى الأنطولوجيا، وهو الذي يبحث **الوجود** بتركيز البحث في المقام الأول، وبصورة مباشرة، على طبيعة **الوجود** نفسه، لا على عواقب الوجود، أي على الكائنات وما يرتبط بها من خصائص أو معالم وجودية. أي إن الأنطولوجيا الأساسية عند هايديجر تحاول الإجابة عن أهم سؤال أساسي على الإطلاق، وهو: ما معنى الوجود؟

• **Gelassenheit**

التسليم أو الإسلام [لله]. يبرز هذا المصطلح الألماني في كتابات هايديجر الأخيرة بمعنى يختلف قليلًا عن معناه المعجمي، فالكلمة الألمانية تعني الهدوء أو السكينة أو

الاطمئنان، ولكن هايديجر يستعملها في كتاباته الأخيرة لتفيد المعنى الروحاني المشار إليه وفق استعمالها عند عالِم اللاهوت والمتصوِّف الألماني مايستر إيكرت (Meister Eckhart) — وسبب تسميته «مايستر» أي المعلم أنه حصل على درجة الماجستير في اللاهوت عام ١٣٠٢م — (ولد في نحو عام ١٢٦٠م، وتوفي في عام ١٣٢٧ أو ١٣٢٨م)، وكان إيكرت يستخدم اللفظة للإشارة إلى حالة السكينة الربانية التي تتنزل على المرء حين ينكر إرادته الذاتية. ويقول واطس: إن جذر كلمة *Gelassenheit* هو الفعل *lassen*، أي يترك أو يسمح أو يخلي سبيل شيء ما، ومن ثم يقترح ترجمة الكلمة عند هايديجر بكلمة تفريج أو إطلاق (releasement)، ولكن موريشيو بيشو (Mauricio Beuchot) يقول: إن إيكرت كان يدعو إلى «ممارسة إفناء الذات والتواضع الكامل» إزاء إرادة الله ابتغاء الوصول إليه («الهرمانيوطيقا في الفكر القروسطي» في **موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، ٢٠١٥م، ص٣٢). كما يشير بعض الباحثين إلى هذه الفكرة التي يبسطها بيشو في كتابه (بالإسبانية) بعنوان **الهرمانيوطيقا في العصور الوسطى**، ٢٠٠٢م، ومن ثم فالأرجح عندي أن المعنى المقصود عند هايديجر هو التسليم بالمشيئة الربانية، وعلى أية حال فإن واطس لا يبتعد كثيرًا عن هذا المعنى حين يُعَرِّف الكلمة قائلًا:

> إنها تشير إلى حالة من حالات الوعي، تتميز بموقف مبني على مقولة «فليكن» Let it be، أي الاستسلام (surrendering) للوجود بعيدًا عن أي إرادة واعية (ص٢٧٤).

والملاحظ أن واطس لا يذكر الله؛ بل الوجود، خوفًا من نسبة الإيمان الديني أو ما يشبهه إلى هايديجر، ويرى أن كلمة الوجود أقرب إلى وصف فكر الفيلسوف، ولكن ذلك يعني تجاهل النشأة الدينية للفيلسوف ودراسته للاهوت في صباه، كما يعني تجاهل التحول الواضح في فكر فيلسوفنا في سنواته الأخيرة، على الأقل، حسبما يتبدى لنا في حديثه عن الرباعية المكونة للوجود، ونعيه تجاهل العالم الحديث، عالم التكنولوجيا، للبعد الروحي والقداسة. ففي كتابه الذي أشرت إليه آنفًا **الشعر واللغة والفكر** الذي كتبه في السنوات ١٩٣٥–١٩٥١م (ونشرت ترجمته عام ١٩٧٥م أي في حياة المؤلف) يقول: إن كلمة «التسليم» (Gelassenheit) تعني نوعًا من الصبر والقبول، وهو يعبر

عن هذا المعنى بكلمة الانتظار (waiting)، ولكن هذا الانتظار ليس انتظارًا لشيء، كأنما يتوقع المرء حدوث شيء معين، بل إنه قبولٌ لما يكونُ وصبرٌ عليه بذهنٍ واعٍ متفتحٍ خالٍ من أية توقعات ممكنة، وهو كما يقول وعيٌ بالانغماس في اللحظة الآنية، من دون استبعاد «للحضور الذي يتقبل تمامًا كل ما يحدث» (ص٦٠)، والجملة المترجمة هي:

(not-excluding presence that is utterly receptive to whatever arises.)

ويقول بعض الشراح: إن هايديجر كان متأثرًا بتقاليد العقيدة التاوية (Taoism) التي تحبس الإرادة الذاتية وصولًا إلى «الطريق» (the way) أي الصلة بالخالق، وقد يكون هذا صحيحًا، ويقول هايديجر في الكتاب المشار إليه أخيرًا: إن دعوة «دع الخلق للخالق» يمكن أن تقدم علاجًا دائمًا للضلال الذي يُحدثه التأطير التكنولوجي، ويضيف قائلًا: «إن العمل الصالح خبيء في التسليم المذكور، وهو أعلى مكانًا من جميع الأعمال الدنيوية والأحابيل البشرية» (المرجع نفسه، ص٦١).

• **Gestell**

الكلمة الألمانية تعني الحامل الخشبي أو المعدني، ويستخدمها هايديجر بمعنى الإطار، انظر (enframing) أعلاه.

• **ground**

يعني هايديجر بها **الأساس** وحسب.

• **guilt**

«**الذنب، أو الإحساس بالذنب**». يُجمع شراح هايديجر ومترجموه على أنه لا يستخدم هذا المصطلح بمعناه المعروف، وهو المتعلق بالأخلاق بصفة خاصة، مثل الإحساس بالذنب لأداء شيء لم يكن ينبغي أداؤه، أو الامتناع عن أداء شيء كان ينبغي أداؤه، فالفيلسوف يستعمل المصطلح بمعنى خاص يسميه المتخصصون «الذنب الأنطولوجي»، ويقولون: إنه سابق لنشأة الأخلاق أو تأسيسها، وإنه يفترض سلفًا (أو ينشأ من) فهم الذنب لا العكس، إذ يقول هايديجر: إن «الإحساس الأزلي «بكون المرء مذنبًا» لا يمكن أن يوضع له تفسير أخلاقي، ما دامت الأخلاق تفترضه سلفًا ومقدمًا في ذاتها» (**الوجود والزمن**، ص٣٣٢) كيف يكون ذلك؟ أفضل حل لهذه المشكلة أن نستبدل بكلمة **الذنب** تعبيرات أقدر على توصيل المعنى الذي يريده هايديجر، مثل: «الإحساس بالقصور»، أو «الإحساس بالعجز». ولقد درست الصفحات التي يحلل فيها هايديجر هذا الإحساس دراسة مركزة فوجدت أنه ربما كان يجمع بين القصور والعجز

معًا، ثم قرأت ما كتبه الشراح في كتب كثيرة فاستطعت أن أهتدي (في ظني) إلى مرماه الذي أعرضه فيما يلي:

يقول هايديجر: إن المرء الذي ينعم النظر في «وجوده في العالم»، ويتبين أنه ذو وجود محكوم عليه بالعدم (nothingness) ثم لا يلتفت إلى تفرد وجوده بشيئين لا يتمتع بهما غيره من الكائنات أو الكيانات، وهما الماضي والمستقبل، يدرك بأنه قاصر عن تحقيق أسباب وجوده؛ إما لأنه يهمل الماضي الذي يتضمن أنه أُلْقِيَ به في العالم بلا خِيَرة من أمره، وأن عليه أن يتناغم مع دنياه وفق معرفته الصادقة بذاته، وحقائق وجوده [facticity] التي تجعله مدينًا بحكم وجوده وحده لهذه الحقائق، وإما لأنه يهمل المستقبل الذي يتضمن الفهم، وتحقيق الإمكانيات التي يتيحها وجوده له في المستقبل، وتحمل المسئولية كاملة عن هذا التحقيق. وهذا الإحساس بالقصور إذن ناجم من إدراك كل إنسان لطبيعة وجوده، ومن ثم فهو يحمل الهم [care] ويتخذ من القرارات ما هو حاسم وقائم على صدق العزم حتى يصل إلى مرحلة الوجود **الأصيل**، ولكن هذا الوجود الواعي بوجوده المكاني والزماني (أي **الحضور**) عادة ما يتبين عجزه عن تحقيق هذه الشروط، خصوصًا إذا تبين أنه لن يستطيع أن يكون كل ما يستطيع أن يكونه. ويقول هايديجر: إن هذا الإحساس جزء أساسي من وجودنا باعتبارنا «همًّا»، (ص٣٣٢) مضيفًا: إن «دعوة الضمير لي هي التي تنبئني أنني مذنب [قاصر عاجز] في صلب وجودي نفسه» (المرجع نفسه). ثم يدلل على ما ذكرته بالإشارة إلى أن الحضور الأصيل وحده هو الذي يتبين هذا الإحساس فيعمل على تلافيه، فهو لا ينساق لما يراه الآخرون، ولا يتقاعس عن العمل بحزم وعزم لتحقيق الإمكانيات التي يراها قائمة في المستقبل (projected)، وهكذا يقترب من تلبية دعوة ضميره (بالمعنى المبين عاليه. ارجع إلى conscience).

• **hermeneutics**

الهرمانيوطيقا. هذا مبحث فلسفي ينظر في أساليب وضعنا للتفسيرات المختلفة. وكان هايديجر يرى أن عملية التفسير كلها عملية دائرية بطبيعتها. بمعنى أننا قبل أن نشرع في أي بحث في المعنى يكون لدينا سلفًا فهم من نوعٍ ما للأمر الذي نبحث معناه؛ أي إن البحث في معنى نص من النصوص، أو مفهوم من المفاهيم، أو نسق لسلوك ما، وما إلى ذلك بسبيل، يقتضي أن يكون لدينا قبل تفسير أي جزء من النص أو المفهوم أو السلوك فهم سابق بصورةٍ ما للنص كله، أو المفهوم كله، أو السلوك كله، وعلى غرار ذلك يقتضي تفسير العمل الكلي فهمًا سابقًا للأجزاء التي يتكون منها. فعلى

سبيل المثال، نجد أن فهم الألفاظ أو الجمل (الأجزاء) في مقال ما يقتضي فهمًا من نوعٍ ما لموضوع المقال والتقاليد الثقافية أو الأدبية التي ينتمي المقال (العمل الكلي) إليها. وهكذا فإن التحليل الهرمانيوطيقي لا يجتهد لاكتشاف شيء جديد كل الجدة، بل يركز انتباهه على ما هو مفهوم **سلفًا** إلى حد ما، أو ما هو مدرك بصورة ما **سلفًا**. والتفسير دائري لأنه يبدأ بإدراك عام شامل للعمل الذي يحلله ثم يتقدم للنظر في الأجزاء المحددة في هذا العمل الكلي ثم يعود مرة أخرى إلى الصورة العامة. ومدخل هايديجر إلى مسألة الوجود يقتضي اتباع هذه «الدائرة الهرمانيوطيقية». وهكذا فعندما يطرح السؤال الخاص بالوجود، فإنه يفعل ذلك استنادًا إلى أننا نفهم الوجود سلفًا **بصورة عامة**، فإن ذلك هو الذي يسمح لنا بطرح أسئلة عنه أصلًا. وهو يعتبر طبيعة «الحضور» الأساسية طبيعة هرمانيوطيقية بصورة رئيسية ما دامت تطلب المعنى دائمًا، ودائمًا تجعل المعنى ممكنًا. (هايديجر، **المنطق: بحث عن الحقيقة**، ص١٢١، الترجمة من **معجم هايديجر** الذي وضعه إنوود عام ٢٠٠٠م وسبقت الإشارة إليه) «فالحضور» لديه فهم **سابق** لوجوده، ولوجود الكيانات الأخرى في العالم. وهكذا فنحن، كما يقول هايديجر، في تعاملاتنا مع العالم «دائمًا ما نمارس أنشطتنا في إطار فهم معين للوجود» (**الوجود والزمن**، ص٢٥). وبتعبير آخر، يقول: إن لدينا فهمًا أوليًّا سابقًا على التأمل لطبيعتنا وطبيعة الكيانات المحيطة بنا، وهو ما يسمح لنا بأن نفهم عالمنا. وهكذا فإن «الحضور» ذو وعي بإمكانية الموت القائمة دائمًا (ما دام إدراكنا أن حياتنا تبدأ وتنتهي هو الذي يهب عمر كل منا طابعه «الكلي» ومعناه)، وهذا الوعي يمنحه إدراكًا بوجوده في **كيان كلي نظري**، وهذا أيضًا ما يُمَكِّنُ «الحضور» من البحث فيما يعنيه الوجود. ويقول هايديجر: إن المهمة الحقيقية المنوطة بالفيلسوف هي تفسير هذا الفهم (السابق للتأمل) للوجود في العالم، وأن يُصرِّحَ به في شكل موضوع واضح فكريًّا، وفي إطار نظرية أنطولوجية. ويقول بعض الشراح: إنه على الرغم من وصف البحث بأنه دائري، فمن الأدق أن يوصف منهج هايديجر بأن له بناءً حلزونيًّا يزداد عمقه باطراد، ما دام بحثه لا يعيد نفسه وحسب، بل إن كل حركة دائرية تتغلغل إلى مستوى أعمق من سابقه، فهو يبدأ بتقديم فهم وتحليل عامَّين تمهيديين للوجود، ويؤدي ذلك إلى تقديم نظرات عميقة تؤدي إلى تنقيح التحليل السابق وتعميقه، وهو ما يؤدي بدوره إلى المزيد من النظرات العميقة وهلم جرًّا (**الوجود والزمن**، ص١٩٣–١٩٥). ويواصل هايديجر بهذا الأسلوب تفسير جوانب وجودنا على مستويات تزداد عمقًا باطراد وتقدم لنا فهمًا أعمق لوجودنا — أي حقيقة ماهيتنا — بحيث نقترب من فهم الوجود بصفته الكلية.

وأظن أن هذا هو المكان المناسب للتمييز بين معنى دائرة الفهم عند هايديجر ومفهوم دائرة الفهم القائمة على منطق الروح أو الفكرة السائدة (أو الروح والفكرة معًا)، وهو المفهوم الذي وجده عند شلايرماخر — وإن لم يذكر هذا المفكر (١٧٦٨–١٨٣٤م) الذي يعتبر مؤسس مبحث الهرمانيوطيقا الحديث، كلمة الدائرة تحديدًا — وعند فريدريش آصت (Ast) (١٧٧٨–١٨٤١م) ويعتبر أصل مفهوم دائرة التفسير الحديثة (عند إدوارد سعيد مثلًا). يقول جونتر شولتس (Gunter Schulz) إن آصت كان يرى أن على كل تفسير أن يجيب عن ثلاثة أسئلة؛ الأول: ما موضوع العمل؟ ويطلق آصت على الإجابة الناتجة من هذا السؤال صفة الفهم «التاريخي»؛ لأنه مبني على معرفة الحياة والثقافة في وقت كتابة النص (انظر الفصل الأول حيث أناقش معنى الفهم)، والسؤال الثاني «نحوي»، أي يطلب الإجابة عن السؤال الخاص «بالشكل» وكيف يكمن المضمون في اللغة. والسؤال الثالث وهو الأهم هو: ما الفكرة الرئيسية في العمل؟ وهو أهم سؤال لأنه يهدف إلى «الفهم الروحي» ومن ثم فهو يجمع بين السؤالين الأول والثاني. ويضيف شولتس:

> ولما كانت الفكرة والروح تقيمان الروابط بين الأجزاء المفردة، كالكلمات والعبارات، لخلق كيان كلي له معنى، فإن آصت يركز على فهمها، ويشرح ما اشتهر باسم الدائرة الهرمانيوطيقية قائلًا: «إن القانون الأساسي لجميع أنواع الفهم والإدراك هو أن نستنبط من الأجزاء المفردة روح العمل الكلي، وأن نفهم الجوانب المفردة من خلال العمل الكلي». ويقول: آصت إن هذه الدائرة لا تمثل فجوة أو خطًّا منطقيًّا، ... [و] الكيان الكلي لا يمثل مجموع العناصر المفردة؛ ولكنه موجود أصلًا في كل عنصر مفرد، ومن ثم فإن معرفة عنصر واحد يمكن أن تؤدي إلى حدس الكيان الكلي، ويمكن لهذا الحدث، من خلال الانتقال من عنصر إلى عنصر، أن يصبح فهمًا وإدراكًا للكيان الكلي، ولما كان على المرء أن يدرك الأجزاء المفردة والنص الكامل في الوقت نفسه، فإن الفهم تركيبي أو تجميعي من زاوية معينة، وهو أيضًا تحليلي من الزاوية المقابلة. وهذه العملية المزدوجة لا بد من تطبيقها في تفهم نصوص مفردة، وكذلك في تفهم أدب الزمن الغابر برمته. وإيضاحًا للدائرة الهرمانيوطيقية، يحيلنا آصت إلى الأفكار السابقة في تاريخ الفلسفة. فلقد سبق لأرسطو أن زعم أن الكيان الكلي أَوَّليٌّ (*proteron*) وأسبق في الوجود من الأجزاء (الشجرة الكاملة

> موجودة في البذرة قبل نمو الجذور والجذع والفروع). ثم وجد كانط علاقة تبادلية بين الأجزاء المفردة والكيان الكلي في الطبيعة العضوية، ففي الكائنات الحية تقوم الأجزاء بوظائف الوسائل والغايات معًا للكيان الكلي، بحيث لا يمكن لأحد أن يتعرف على طرف من دون الطرف الآخر.
>
> (جونتر شولتس، **آصت وشلايرماخر في موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، من تحرير مالباس وجاندر، ٢٠١٥م، ص٦٥–٦٦)

ولم تتوقف مناقشة الدائرة التفسيرية (ودائرة الفهم) عند الصورة التي وضعها هايديجر، بل أضاف إليها تلميذه جادامر بُعدًا جديدًا يتمثل في الافتراضات المسبقة التي من المحال أن يقوم أي تفسير (ناهيك بأي فهم) إلا على أساسها، ويقول هانز-هيلموت جاندر (Gander) إن جادامر استند إلى المعنى الأنطولوجي الإيجابي للطابع الدائري للمعرفة الإنسانية على نحو ما بينها هايديجر، ثم وضع صيغته الأصلية الجديدة للدائرة الهرمانيوطيقية بألفاظ مستمدة من نموذج التفسير النَّصِّي حتى يُرسي أساسًا جديدًا للهرمانيوطيقا في العلوم الإنسانية. يقول جادامر:

> كل من يحاول أن يفهم نصًّا من النصوص يلجأ دائمًا إلى الإسقاط، أي إنه يسقط معنى للنص بصفة عامة بمجرد أن يظهر له معنى مبدئي في النص. ونقول من جديد: إن المعنى المبدئي لا يظهر إلا لأن القارئ يقرأ النص ولديه توقعات بخصوص معنى معين، وهو يتعامل مع الإسقاط الأوَّلي، فيعدله باستمرار وفق ما يبرز له أثناء تغلغله في المعنى، فيصل إلى فهم ما في النص.
>
> (جادامر، **الحقيقة والمنهج**، الطبعة الثانية المنقحة، ٢٠١٣م، ص٢٧٩)

ويضيف جاندر: إن القضية الجوهرية تتكشف لنا في مدخل جادامر حين نلاحظ أنه حتى حين يكون النص حاضرًا في شكل كيان كلي ذي معنى مقصود، فإن المعنى دائمًا ما يكون كامنًا في افتراضات مسبقة، أي سابقة على النص وخارجة عنه، ولكنها تظل كامنة إلى حد كبير في النص نفسه، وهكذا فإن النص المكتوب دائمًا له تاريخ سابق عليه.

(جاندر، «**جادامر**»، **في موسوعة رتلدج للهرمانيوطيقا**، ٢٠١٥م، ص١٤٠.)

• **historiology**

علم التاريخ. الكلمة الإنجليزية هي الكلمة التي ترجم بها ماكاري (Macquarrie) وروبنسون كلمة هايديجر الألمانية *Historie* في كتابه **الوجود والزمن**، وهي تشير إلى التاريخ بالمعنى العادي، باعتباره الدراسة العلمية المنهجية والسردية للتاريخ.

• **historicity and historicism**

الطابع التاريخي والمذهب التاريخي. الكلمة الإنجليزية للطابع التاريخي من ترجمة ستامباو **للوجود والزمن**، ٢٠١٠م، وأما ماكاري وروبنسون فيترجمان كلمة هايديجر *Geschicklichkeit* (١٩٦٢م) بكلمة historicality ويستخدم هايديجر المصطلح في الإشارة إلى الطبيعة التاريخية «الحية» بصفة أساسية للوجود الإنساني، وهو يستخدم الكلمة في الإشارة فقط إلى الأسلوب الفريد «للحضور» [أي الفرد الواعي بوجوده] في الوجود في العالم باعتباره كائنًا تاريخيًّا. ويقول هايديجر: إن الطابع التاريخي «للحضور» وهو ذو الجذور في طبيعته الزمنية، هو السبب الوحيد الذي يجعلنا نهتم أصلًا بأحداث الماضي ويمنحنا القدرة على دراستها دراسة علمية، بأسلوب يحمل دلالات لنا، ومن ثم فمن المحال أن يوجد شيء اسمه التاريخ بأي معنى من المعاني لو لم يكن «الحضور» تاريخيًّا، إذ إن الطابع التاريخي «للحضور» يقدم فهمًا سابقًا، أو قل: إنه معنى للتاريخ يكشف عن الماضي التاريخي، وبذلك يُرسي الأساس اللازم لعلم التاريخ. وأما المذهب التاريخي (historicism) فهو محاولة تفسير الظواهر الإنسانية ومن بينها اللغة والأدب وشواغل العلوم الإنسانية الأخرى من وجهة نظر سياقها التاريخي، فتفسير فكرة فلسفية مثلًا من زاوية المذهب التاريخي يعني النظر إليها في منشئها وتطورها، وإمكان رد بعض عناصرها إلى أحوال كانت سائدة يومًا ما ثم انحسرت أو تلاشت، فتناول ظاهرة الرِّق مثلًا من مدخل تاريخي لن ينظر في معنى العبد ومعنى السيد بصورة مطلقة؛ بل في إطار صورة العبيد في الإمبراطورية الرومانية من حيث الواقع الفعلي والأفكار التي كانت تبرره آنذاك؛ سواء كتبها مفكرون أو أدباء، ونحن نميز اليوم هذا النهج في التناول بسبب إصرار فلاسفة الهرمانيوطيقا (أو أصحاب الهرمانيوطيقا الفلسفية) على ربط التفسير بالواقع التاريخي. وأما المذهب التاريخي الجديد أي التاريخية الجديدة (New Historicism) حسبما يطبقه نقاد الأدب فيضيف إلى التاريخية «القديمة» عنصر مساهمة النص الأدبي في تشكيل الواقع القائم في زمنه، خصوصًا تغيير الواقع، لا مجرد كونه انعكاسًا لهذا الواقع.

• **historizing**

الالتزام بتاريخ المرء، ويقول هايديجر: إنه يعني الأسلوب الفريد والخاص الذي يتبعه «الحضور» [الشخص الواعي بوجوده] في العالم ما بين مقتضيات حياته الشخصية بين مولده ومماته (**الوجود والزمن**، ص٤٢٥، و٤٢٧)، وليس ذلك مما يحدث بصورة تلقائية، بل عندما يدرك المرء أنه صائر إلى الموت فيستبقه، أو يسبقه، بالاختيار الحازم لإحدى الإمكانيات التي تتيحها «لحظة الرؤية»، ثم يعود إلى حاضره الأصيل لتنفيذ ما قَرَّ اختياره عليه. والالتزام بمسار التاريخ ترجمة لا تفي بمعنى هايديجر الذي يطبق هذا الالتزام على كل فرد يعي بوجوده، أي على كل «حضور».

• **inauthenticity**

عدم الأصالة. ويشير هذا المصطلح إلى أسلوب عيشنا المعتاد، أي باعتبارنا جزءًا من الناس الذين يحيطون بنا، ويسميه هايديجر «العيش بنفس الآخرين» وهو الذي يتميز بعدم وعي المرء بإمكانياته **الذاتية** وعدم الوعي بذاته الأصيلة. وتنشأ حالة عدم الأصالة من استغراق المرء في أساليب العيش التي يرسمها الآخرون. وعندما يستخدم هايديجر تعبير «عدم الأصالة» فإنه بالقطع لا يوحي بأن أسلوب العيش المذكور أقل من أسلوب العيش «الأصيل» اتصافًا بحقيقته الواقعية، فهو يؤكد أن الوجود غير الأصيل للحضور — وهو الذي يتميز «بالسقوط» وهيمنة نفس الآخرين عليه — ليس نتيجة لخيارات خاطئة أو ضعف أخلاقي، بل يعتبر جزءًا من بناء الوجود العادي في الحياة اليومية في العالم. ارجع أيضًا إلى نفس الآخرين (the They self) والسقوط/التردي (falling/fallenness).

• **intentionality**

القصد/العمد. يشير هذا المصطلح إلى مفهوم يمثل صلب مذهب الظاهراتية عند هوسرل. فالمصطلح *intentio*، كما يقول هايديجر: «يعني حرفيًّا توجيه النفس نحو شيء ما. فكل خبرة معاشة، وكل سلوك نفسي، يوجه نفسه باتجاه شيء ما. والتمثيل (representing) تمثيل لشيء، والتذكر تذكر لشيء، والحكم حكم على شيء، وقس على ذلك الافتراض والتوقع والأمل والحب والكراهية، فكلها موجهة إلى شيء ما» (**تاريخ مفهوم الزمن: مقدمة** ترجمة كيزيل، ١٩٨٥م، ص٢٩). وهكذا فحسبما يقول هايديجر، لا يعتبر الوعي قائمًا بذاته أو تامًّا في ذاته على الإطلاق؛ لأنه دائمًا ما يمتد أو يمد ذاته نحو شيء آخر، في جميع حالات تعبيره عن نفسه، وعلى عكس هوسرل، يرى

هايديجر أن هذه الحقيقة ذات أهمية ثانوية وحسب، وأما ما يتسم بأهمية أولوية هنا فهو **سلوكنا المتعمد** تجاه الشيء الذي ندركه، إذ إن هذا السلوك يتضمن الخبرة المعاشة كلها التي نلاقي فيها أي شيء ندركه. وهكذا فعندما أبصر كيانًا أراه في الوقت نفسه **باعتباره** شيئًا، وأرتبط به على الفور، إذ إن سلوكي المتعمد نحوه مستمد من فهمي السابق لمجموع أجزاء العالم المحيط بي، وهو الذي يحدد تلقائيًّا **كيف** تتكشف الأشياء لي، وطبيعة إدراكي. ويقول هايديجر: «لا يمكن أن يكون التفسير إدراكًا يخلو من الافتراضات المسبقة للشيء الذي يقدم إلينا» (**الوجود والزمن**، ص١٩١–١٩٢). ويضع هايديجر تمييزًا بين نوعين من القصد أو من العمد، الأول هو «العمد المفترض» أو القصد المفترض، والثاني هو «العمد المحقق» أو تحقيق القصد، فأما الأول فهو إيجابي عملي، فإذا قلتُ لأخي: «يوجد كلب خارج باب المنزل الأمامي» فإنه على الرغم من فهم كلامي لن يستطيع التنبؤ بأسلوب ملاقاة الكلب، هل يراه جميلًا أم مشاكسًا أم ودودًا؟ ذلك لأنه لم يمر بعد بهذه الخبرة في **الواقع العملي**. ولا يقول هايديجر إن العمد أو القصد قد «تحقق» إلا حينما يرى أخي الكلب رأي العين، وهكذا فإن «ما كان في البداية مجرد افتراض قائم وحسب، يثبت الآن حقيقته باعتباره ذا أساس مادي» (**تاريخ مفهوم الزمن: مقدمة**، ص٤٩). ويثبت هايديجر في هذا الكتاب الأخير مثلما أثبتَ في **الوجود والزمن** أن تصوير هوسرل للعمد أو للقصد النظري إلى حد بعيد، لا يأخذ في اعتباره أن علاقة «الحضور» بالعالم علاقة انشغال به وحدبٍ عليه، فعلى عكس ما يراه هوسرل، يقول هايديجر: إن القصد أو العمد لا يمثل هيكلًا **للوعي** بل يمثل هيكلًا «للحضور» (أي للمرء المهتم بوجوده)؛ إذ إن فهم «الحضور» للوجود هو الذي يجعل القصد أو العمد ممكنًا، «فالحضور» يتعامل مع الكيانات، وهو «الحامل» للقصد أو العمد، فإذا كان هوسرل يعتبر أن الأشكال النظرية للعمد أو القصد، وخصوصًا تعمد الإدراك، تحتل مكانة **أولية**، وأن الأشكال **العملية** للقصد تقوم على أساسها، فإن هايديجر يرى عكس ذلك. فهو يؤكد أن الهَمَّ (*Besorgen*) باعتباره الانشغال بالتعامل الجاد مع الحقائق الواقعة اليومية، هو الذي يبني الشكل **الأساسي** للعمد أو القصد (الذي يتأثر بمزاج «الحضور» أو حالته النفسية). وهكذا فإن هايديجر يرى أن «مجرد إدراك» شيء أسلوب **قاصر** لا يحقق ذلك القصد أو العمد القائم على الانشغال و«الهم».

• **interpretation**

التفسير. ويقصد هايديجر به فهم ما يسمى «بناء البيان» و«البناء المسبق» للكيانات من حولنا، وهو ما يعني أن خبرتنا بالكيانات تقدمها لنا كاملة لا في

صورة خصائص معينة لها. فأما بناء الماهية فهو يعبر عنه بمصطلح بناء البيان أي (as-structure) الذي يعني: إنني أرى شيئًا ما **باعتباره** (*as*) شيئًا ذا هوية محددة ومعروفة وقد سبق لهايديجر أن ضرب مثالًا من مشاهدة شيء **باعتباره** منضدة أو مائدة، فالحرف (as) يشير إلى الكيان الكلي للشيء مهما اختلفت تفاصيله الدقيقة من «مثال» إلى مثال، وأما «البناء المسبق» فيعني أن لديَّ أبنيةً كاملةً سابقة تمثل أشياء أعرفها، وقد يؤثر البناء المطبق في بناء البيان فقد يكون لديَّ بناءٌ مسبقٌ لمنضدة عادة ما أراها **باعتبارها** منضدة، لكنني إذا رأيت عليها كراسات وأقلامًا وكتبًا فقد أراها **باعتبارها** مكتبًا، فالبناء المسبق للمكتب قد يحل محل بناء البيان للمنضدة، أو يغيره إلى درجة كبيرة. ويعلق هايديجر أهمية كبيرة على هذا التمييز، إذ يتهم الوجود «غير الأصيل» باتباع «الأبنية المسبقة» التي يتلقاها من الآخرين، بحيث تغير من رؤيته الصادقة لإمكانياته التي يتيحها له وجوده. (انظر *as-structure* أعلاه).

- **irresoluteness**

المعنى الحرفي للكلمة هو عدم الحزم والعزم، ولكن هايديجر يعني بها انغماس المرء في الدنيا من حوله إلى الحد الذي يمنعه من التطلع إلى المستقبل باعتباره ذا وجود له معنى، وهو يتأثر في هذا، بطبيعة الحال، بما يقوله الآخرون ويفعلونه، وقد يبلغ هذا التأثر حدًّا يجعله يجهل حقيقة ذاته وإمكانياته، فلا يقدر على اتخاذ قراراته المستقلة.

- **logos**

هذه كلمة يونانية تعني عدة أشياء أولها: الكلمة، وتعني القول أيضًا أو المقولة، ويستخدم هايديجر هذا المصطلح للدلالة على اللغة التي لا تنفصل الألفاظ فيها عما تسميه، قائلًا: إننا حين نسمع الكلمة اليونانية المنطوقة نجد أنفسنا مباشرة أمام الشيء نفسه، ولا نجد أنفسنا أولًا أمام مجرد علامة لفظية.

- **marginal practices**

الممارسات الهامشية. هذه أنشطة غير تكنولوجية أصبحت مجرد ممارسات هامشية في ثقافتنا. ويعني هايديجر بها المُتع الطبيعية البسيطة مثل الصداقة الحقيقية، والنزهة الهادئة على الأقدام في الريف، والجلوس والتطلع إلى السماء التي تسطع فيها النجوم، وباختصار أي عمل لا تدفعه الرغبة في «الكفاءة» أو «الإنتاجية» أو «الارتقاء الذاتي». وكان هايديجر يأمل أن تساعد أمثال هذه الأنشطة على وضع أو إقرار توجهات ذات قيمة لوجودنا، بحيث تشغل فيها الممارسات غير التكنولوجية موقع المركز وتزاح التكنولوجيا إلى الهامش.

• meaning

المعنى. «المعنى» هو ما يصل إليه المرء عندما يصبح «الفهم» على وعي بالبناء البياني للكيانات. فإن فهم معنى شيء يفيد إدراك وظيفته، إلى جانب رؤية علاقاته الغرضية المهمة بالكيانات الأخرى. ويقول هايديجر: إن «الحضور» [الشخص الواعي بوجوده] يتمتع بفهم سابق لوجوده في العالم، وهو الذي يزوده بمعرفة بالإمكانيات العملية للأشياء الموجودة في بيئته. ولهذا السبب فإن «الحضور» يشعر بأن وجوده جزء من شبكة علاقات مهمة مع الكائنات الأخرى، وهكذا يستطيع أن يفهم وجوده الخاص وإمكانياته الخاصة، في علاقة ذلك كله مع وجوده في العالم باعتباره جزءًا من كيان كلي له معنى. أي إن فهمنا المسبق للوجود هو الذي يعتبر أول ما يكشف لنا عالمنا المحيط بنا والكيانات التي في داخله ويهبه وإياها معنى.

• metaphysics

الميتافيزيقا: الدراسة الفلسفية للطبيعة الأساسية للواقع الحقيقي وتكوينه وبنائه، وهي تنصب على وجود ما ليس بمادي، مثل الزمن والمكان، ومثل الله سبحانه وتعالى.

• moment of vision

لحظة الرؤيا: يقول هايديجر: إن «الحضور» الأصيل يتخذ قراراته في الزمن الحاضر الأصيل الذي يسميه *der Augenblick* أي «لحظة (الرؤية)»، والمقصود بها لحظة القرار القائم على العزم والتصميم، وفيها يقتنص الحضور الإمكانيات الأصيلة التي تتيحها له «حالته» (**الوجود والزمن**، ص١٨٨). و«الحضور» ذو الحزم فقط هو الذي يقتنص خبرات لحظة حاضرة أصيلة تتسم بكونها «لحظة رؤيا» معينة. ومن ثم فإن لحظة الرؤيا تتمتع بدلالة استثنائية عند هايديجر؛ لأنها تعبير عما لدى «الحضور» من حس مرهف وفهم أصيل «للحظة» التي تعتبر نبض القلب الخفاق للزمن. فوفقًا لمفهوم هايديجر، لا تعتبر «اللحظة» مجرد مرور الزمن بلحظة محددة في الوقت الحاضر؛ وليست مجرد حادث، بمعنى كونها شيئًا «يقدم» بصورة تلقائية إلى «الحضور»، بل لا بد من اكتشافها، لأن علاقتنا المعتادة غير الأصيلة مع الزمن تخفي هذه اللحظة. وبعبارة أخرى تعتبر هذه اللحظة إنجازًا مستمدًّا من أصالة «الحضور»، ومن تجليات عودة «الحضور» إلى ذاته بعد التشتت بسبب السقوط، إذ يقول هايديجر في كتابه **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم، الطابع المحدود، العزلة**، ترجمة ماكنيل وَوُوكر ١٩٩٥م، ص١٤٩: «ليست لحظة الرؤيا إلا نظرة كشف قائم على الحزم والعزم، حيث تنفتح حالة فعل ما انفتاحًا كاملًا وتحافظ على انفتاحها». ويصف

هايديجر القدرة على إدراك هذه اللحظة ومواجهتها بأنها «الإمكانية الأساسية للوجود الحقيقي «للحضور»» (المرجع نفسه).

• **moods**

الحالات النفسية. على الرغم من أن هايديجر يستخدم الكلمة المعتادة للتعبير عن مفهوم «المزاج» (mood) وهي الكلمة الألمانية *Befindlichkeit* التي تعني بصفة عامة «كيف يجد المرء حاله» أو «كيف حاله» (كما في السؤال: كيف حالك؟) فإن الكلمة الألمانية الأقرب إلى تقديم معنى المزاج هي *Stimmung*. وتعني هذه الكلمة أيضًا ضبط أنغام أوتار آلة موسيقية، ويستغل هايديجر هذا الارتباط بين النفس والآلة الموسيقية، إذ يرى أن «المزاج المعتدل» (أي الحالة النفسية السوية) يعني «تناغم» المرء مع الدنيا بأسلوب معين، الأمر الذي يؤثر في موقفه العام إزاء مجموع الأشياء وطبيعة الفهم لدينا في أي وقت من الأوقات، إذ إن الحالات النفسية التي كثيرًا ما تتجاهلها الفلسفة تعتبر جزءًا أزليًّا من الطابع الأساسي «للحضور» وأسلوب وجوده، لأن المزاج سمة دائمة من سمات الحضور، وهكذا فنحن دائمًا نرتبط بنغمة ما، وبأسلوب ما، إلى الأشياء بصفة عامة، وإلى حالنا «الشامل»، أي إلى «وجودنا الكلي في العالم» (**الوجود والزمن**، ص١٧٦). ونحن دائمًا في حالة نفسية من نوع ما، تؤثر بدورها في مشاعرنا وسلوكنا ونظرتنا العامة إلى الدنيا، لأن الحالة النفسية «كانت ولا تزال تكشف عن وجودنا في العالم بصفته الكلية، بحيث تتيح لنا الإمكانية الأولى لتوجيه أنفسنا نحو شيء بصفة خاصة» (المرجع نفسه). ويقول هايديجر: إن الحالات النفسية المتوترة مثل الإحساس بالقلق والخوف، وكذلك السأم أو الملل الوجودي، يمكن أن تكشف عن حقائق أساسية عن الوجود، إذ إنها تستطيع الكشف المكثف عن طبيعة الوجود المجردة على حقيقتها، من دون «الزخرفة» الظاهرة المرتبطة بالعمل أو المنزل أو الحياة الاجتماعية الشخصية. وتستطيع الحالات النفسية إذن أن تكون مصدرًا ذا أهمية حيوية للنظر نظرات ثاقبة في طبيعة وجودنا في الدنيا. ويقول هايديجر أيضًا بوجود مزاج فلسفي أساسي يمثل شرطًا مسبقًا للفهم الحقيقي. فإذا لم يتوافر هذا المزاج للمرء أصبح يشعر أن الأفكار العميقة التي سبق أن واتته تحولت إلى خليط مرهق من «قشور الألفاظ» والمفاهيم «المقتسَرة»، إذ يقول: «كل تفكير أساسي يتطلب استخراج أفكاره ومقولاته مثل الذهب الخام الذي يتجدد كل مرة من تربة مزاج أساسي، فإذا خانه المزاج تحول كل شيء إلى تكدس بلا نظام للمفاهيم وقشور الألفاظ» (من مساهمات في الفلسفة Beitrage der philosophie (Von Ereignis) من تحرير فون هيرمان عام ١٩٨٩م، والترجمة ١٩٩٩م، ص٢١).

• nihilism

العدمية. يستخدم المصطلح بصفة عامة للإشارة إلى انهيار جميع أشكال التقاليد والسلطة، وجميع القيم الخلقية والدينية والفلسفية، وجميع تفسيرات الواقع. فعندما يستولي المزاج العدمي على المرء لا يبدو له أن للكون غرضًا أو دلالة، ولا يرى أية وحدة يمكنها أن تهب الحياة معنى، ولا يرى حقائقَ أو قيمًا خالدة. وتعتبر العدمية من المفاهيم الرئيسية في فلسفة نيتشه، وقد ساعدت أفكاره عن هذا الموضوع هايديجر على فهم هذه النظرة، إذ كانت من الدوافع الرئيسية التي دفعت هايديجر إلى التساؤل عن الوجود رغبته في قهر النظرة العدمية، بسبب إيمانه بأن لها عواقبَ فاجعة على مستقبل الإنسانية. ويذكر هايديجر في وقت مبكر من حياته العملية، أي في عام ١٩٣٥م، ما تعنيه العدمية بصفة أساسية له قائلًا: «إنها تعني انشغال المرء بالكائنات ونسيان الوجود» (**مقدمة للميتافيزيقا**، ترجمة فريد Fried وبولت Polt، ٢٠٠٠م، ص٢٢٦) ويضيف أن «التغلب» على العدمية يتطلب «متابعة البحث في الوجود حتى حدود العدم داخل **مسألة** الوجود، ثم إدراج العدم في مسألة الوجود. هذه هي الخطوة الأولى والوحيدة على طريق التغلب الحقيقي على العدمية» (المرجع نفسه).

• Nothing

يستخدم هايديجر كلمة «العدم» مسبوقة بأداة تعريف، على غير المقبول في اللغات الأوروبية، للدلالة على أنه يقصد بها كيانًا معينًا مثل الوجود، وأنهما متساويان في الطابع الأزلي، بمعنى أن العدم لا يفيد نفي الوجود، أي إن العدم لا يوازي عبارة «لا شيء»، قائلًا: إن الوجود والعدم لا ينفصلان ويعتمد كل منهما على الآخر، كأنهما وجهان لعملة واحدة، مطالبًا إيانا بأن «نرى أن العدم يعادل الوجود في أزليته» (**مسألة الوجود**، والترجمة في إنوود، ٢٠٠٠م، ص١٠١)، ومضيفًا: «إن العدم ... يكشف عن نفسه باعتباره ينتمي إلى وجود الكائنات» («ما الميتافيزيقا؟» في **الكتابات الأساسية**، ص١٠٨). أي إن «العدم» («Nothing») ليس نفيًا للوجود، وليس «حالة العدم» (Nothingness) القائمة في العدمية حسبما جرى عليه فهمها في حالات كثيرة منذ عهد نيتشه. إذ إن هايديجر يؤكد أن التغلب على العدمية يتطلب البحث في الوجود حتى نصل بصراحة إلى حدود العدم، ثم ندرج العدم في مسألة الوجود» (**مقدمة للميتافيزيقا**، ص٢٢٦)، قائلًا: إننا عادة ما نكتم وعينا بالعدم، ولكن حالة القلق والخوف تكشف عنه أحيانًا، ومن ثم فهي تعمق فهمنا للكائنات، إذ إن وجود خلفية العدم هي التي تمكن كل

كائن من تقديم نفسه باعتباره ليس عدمًا، أي باعتباره شيئًا ما، ويقول هايديجر: «في الليلة الصافية للقلق والخوف يشرق الانفتاح الأصلي للكائنات بمعناها المعروف، أي إنها كائنات، وليست عدمًا ... ويكمن جوهر العدم النافي للأشياء أصلًا في هذا، أي في تقديمه «الحضور» لأول مرة أمام الكائنات بمعناها المعروف» («ما الميتافيزيقا؟» في **الكتابات الأساسية**، ص١٠٣). وهكذا فإن هايديجر يعتقد أن «للوجود» معنى لسبب واحد وهو أنه يعيش دائمًا في ظل العدم «من دون الكشف الأصلي عن العدم، لا تتحقق للنفس هوية، ولا توجِد حرية» (المرجع نفسه). ونحن نعيش الآن، حسبما يرى هايديجر، في عصر يتسم بخصيصة «نسيان الوجود»، ومن نتائج هذا أن الكائنات لا يؤوي بعضها بعضًا، لأنها قد اخْتُزِلَتْ فأصبحت «لا كائنات» (unbeings)، وهو ما ترتب عليه أنْ غَدَونا لا نأبه للفرق بين الكائنات وبين العدم، ومن ثم فالكون يتحول بالنسبة لنا إلى أرض خراب. (**مساهمات في الفلسفة**، ص٤٧).

- **nullity**

البُطْلَان. البطلان في اللغة اسم من باطل بمعنى منعدم الأثر (أو لاغ في القانون) والشراح يوازون المقصود بكلمتي Nichtigkeit وكلمة Ungültigkeit الألمانيتين، من دون تبيان استعمال هايديجر لأيهما، ولكن إيرادهما على أية حال ينبهنا إلى أن المقصود هو البطلان أو الخواء (أو حتى «**العدم**» إذا توسعنا قليلًا في الدلالة) لأن التحليل الأنطولوجي الذي يقدمه هايديجر يقول: إن أساس الوجود الإنساني هو العدم. وهكذا فهو يقول: إن وجود الحضور نفسه «وجود أساسه بُطلان» (**الوجود والزمن**، ٣٢٩). «فالحضور»، وفق ما يقوله هايديجر «ليس في ذاته أساس وجوده» ما دام قد أُلْقِيَ به في العالم إلقاءً ينم على مصادفة محضة، وما دام هذا **الإلقاء** هو الذي حدد مولده (**الوجود والزمن**، ٣٣٠). وهو يقول بعبارة أخرى: إنه ما دام «الحضور» لم يتحكم بأية صورة من الصور في أحوال حياته والظروف التي «أُلْقِيَ» به فيها، فإن هذا يعني في نهاية المطاف (إلى جانب أنه وجود يسير نحو الموت) أنه ليس لديه **إمكانيات تنتمي إليه انتماءً حقيقيًّا**، وذلك لأن ماضيه الذي لا يستطيع التحكم فيه بسبب إلقائه في الدنيا، لا بد أن يصبح أساسًا لوجوده كله، (**الوجود والزمن**، ٣٢٩–٣٣٠) ما دام ماضي «الحضور» هو الذي يوفر الإمكانيات المتاحة حاليًّا والتي يختار منها ما يحدد مستقبله. وهكذا فإن إدراكه طبيعته الفانية (أي إنه كائن يسير نحو الموت) وهي التي تتكشف له أثناء سيطرة حالة القلق والخوف عليه، هو الذي يكشف «للحضور» بطلانه

الجوهري، أي إن وجوده يرتكز على العدم، «وهو العدم الذي يجعلنا الخوف والقلق نواجهه مواجهة مباشرة، ويكشف عن البطلان الذي يحدد أساس الحضور نفسه؛ وهذا الأساس نفسه يعتبر نظيرًا للإلقاء في الموت» (**الوجود والزمن**، ص٣٥٦). وهكذا ففي هذه الحالة من حالات الوعي، يصبح من المحال الحفاظ على الإحساس المعتاد بالهوية من حيث الصفات الشخصية والإنجازات، ما دام «الحضور» يتبين الآن أن وجوده كله قائم على العدم.

• ontic knowledge

المعرفة الوجودية. يقول واطس: «إنها معرفة بالأشياء الموجودة وخصائصها من دون أي اعتبار لوجودها الفعلي: أي الحقيقة الأزلية لوجودها. وبعبارة أخرى، هي المعرفة بما يوجد نتيجة للوجود لا المعرفة بالطبيعة الفعلية «للوجود» نفسه.» (**فلسفة هايديجر**، ٢٠١١م، ٢٧٩).

• ontic truth

معلومات صادقة، أي معلومات مبنية على حقائق، ويشير المصطلح إلى الحقيقة التي «ثبت» صدقها استنادًا إلى «معلومات» تحقق المرء من صدقها.

• ontological

أنطولوجي. المعلومات أو البيانات أو الملاحظات الخاصة بالوجود نفسه أو وجود الكائنات.

• ontological difference

الاختلاف الأنطولوجي. يختلف الوجود عن الموجودات (الكائنات) في أنه لا يتسم بخصائص تقبل القياس؛ إذ إن «وجود الكائنات ليس في ذاته كيانًا» (**الوجود والزمن**، ص٢٦). ومصطلح «الاختلاف الأنطولوجي» يشير إلى هذا الاختلاف أو التمييز الجوهري بين الوجود والكائنات.

• ontologist

الباحث الأنطولوجي. فيلسوف يبحث في طبيعة الوجود.

• ontology

الأنطولوجيا. وتعني التأمل الفلسفي لطبيعة الوجود، وقد بدأت في القرن الخامس قبل الميلاد، على أيدي الفلاسفة الذين سبقوا سقراط وشعروا بالحيرة إزاء حقيقة الوجود التي لا يبدو أن لها تفسيرًا، وشرعوا في التساؤل عنها. ولكن هايديجر يقول: إن أفلاطون

وجميع الفلاسفة الذين أتوا من بعده ارتكبوا الخطأ الفادح المتمثل في اتخاذ «موقف نظري» في تفسيرهم للوجود، وهو ما أدى إلى نشأة «نسيان الوجود»، الذي لا يزال قائمًا حتى اليوم. وكان من نتائج ذلك أن شُغِلَتْ الأنطولوجيا إلى حد بعيد بالبحث في «الأشياء» الموجودة لا في الوجود نفسه. ويطلق هايديجر على مدخله الخاص الأنطولوجيا الجوهرية؛ لأنه مدخل يطرح أسئلة **مباشرة** عن الوجود نفسه، أي ما «الوجود» في الواقع و«ما معنى الوجود».

• onto-theology

اللاهوت الوجودي: أيُّ مدخل فلسفي يبحث عن أصلٍ للوجود في جوهرٍ ذي وجود فائق أو متعالٍ، مثل الإله. وكان هايديجر يعتبر كل هذه المداخل بمثابة التهرب من المسألة الأساسية وهي قضية الوجود.

• phenomenology

«**الظاهراتية**» أو المذهب الظاهراتي، مبحث أسسه في السنوات الأولى من القرن العشرين إدموند هوسرل (Husserl)، ويحاول هذا المبحث وصف الخبرة بالظواهر **مباشرة**، بعيدًا عن أي تأثير من جانب التفسيرات والنظريات السابقة عن الوجود. والمصطلح مشتق من الكلمة اليونانية *phainumenon* والتي يفسرها هايديجر بأنها تعني «**ذلك الذي يُظهر نفسه بنفسه**، أي الواضح الجلي» (**الوجود والزمن**، ص٥١)، ومن كلمة *logos* التي تعني أساسًا «**إظهار شيء ما**» (المرجع نفسه، ص٥٦) وهكذا فإن هايديجر يقدم التعريف الصوري للظاهراتية باعتبارها تعني: «أن يتسبب المرء في رؤية الشيء الذي يُظهر نفسه من تلقاء نفسه بالأسلوب نفسه الذي يُظهر به الشيء نفسه من تلقاء نفسه» (المرجع نفسه، ص٥٨) ويقول هايديجر: «إن الأنطولوجيا لا يمكن أن توجد إلا باعتبارها ظاهراتية» (المرجع نفسه،٦٠). ولكنَّ مَدْخَلَيْ هوسرل وهايديجر يختلفان في بعض المسائل المهمة والحاسمة، فعلى سبيل المثال، نجد أن هوسرل يطلق صفة «التجلي» (evidence) على الحالة التي تتجلى فيها ظاهرة ما للوعي. فحين يكتمل الكشف عن شيء ما، فإن هذا يوصف بأنه التجلي الكامل أو «الكافي» (adequate). وقد أثر مفهوم هوسرل للحقيقة تأثيرًا شديدًا في هايديجر، ولكنه يختلف عن هوسرل الذي يتجاهل البناء الزمني للظواهر تجاهلًا تامًّا، في أنه (أي هايديجر) يؤكد أن إماطة اللثام لا تحدث إلا لأننا كائنات **تاريخية**، كما يرى أن الكشف **الكامل** محال، إذ إن الصدق والكذب ينشآن معًا وفي الوقت نفسه. وكان هوسرل يقول: إن علاقتنا بالأشياء يحكمها العمد أو القصد (انظر عاليه). إذ إنني دائمًا ما أرى الأشياء **باعتبارها** كيانات معينة،

فأرى الشجرة باعتبارها شجرة (وكلمة «باعتبارها» يصفها هايديجر في **الوجود والزمن** بأنها أداة ظاهراتية تمثل ملمحًا مهمًّا من ملامح أسلوب الحضور في تفسير العالم). ولكن هايديجر يطرح أيضًا سؤالًا ذا صلة بهذه القضية وأكبر أهمية، ألا وهو: «ما الذي **يحدد** علاقة القصد أو العمد مع العالم أصلًا؟» أي إن هوسرل **يفترض سلفًا** وحسب مسألة الوجود المذكورة، ومن ثم فإنه بدلًا من بحثه في وجود الوعي، يعتبر أن وجود ذلك الكيان الذي هو الوعي أمر مسلم به وحسب، على الرغم من أنه من دون الوجود لا يستطيع العمل على الإطلاق. وهكذا فإذا كان مذهب هوسرل الظاهراتي يركز على الأبنية المتعمدة أو المقصودة للوعي، وأسلوب تكوين الأشياء في هذا الوعي، فإن ما يهم هايديجر هو التصور الظاهراتي للظاهرة، أساسًا من حيث «ذلك الذي يختفي داخل ما يظهر نفسه، ومن ثم يمكِّنُ ما يظهر نفسه بأن يظهر نفسه». وبعبارة أخرى نقول: إن هايديجر ليس معنيًّا وحسب بإتاحة الرؤية **للكيانات** ووصفها في غضون إظهار أنفسها لنا من خلال خبرتنا المباشرة بها، بل بإتاحة الرؤية لكيان ما، من حيث «استخراج» و«تفسير» ما يكمن في **الخفاء**، وهو الذي **ينتمي** إلى ذلك الكيان «انتماءً جوهريًّا إلى الحد الذي يشكل فيه معناه والأساس الذي يقوم عليه» (**الوجود والزمن**، ص٥٩). أي إن هايديجر يشير هنا إلى «وجود» الكيانات، وهو الذي على أساسه دائمًا ما تُفهم الكيانات. وإذن، فعلى العكس من مدخل هوسرل، الذي ينحصر في كونه مدخلًا ظاهراتيًّا **تأمليًّا للوعي**، نجد أن مدخل هايديجر يعتبر أساسًا مدخلًا ظاهراتيًّا تفسيريًّا هرمانيوطيقيًّا، أي إنه يعني تعرية «الحضور» أو عرضه مع أبنية وجوده وأبنية وجود كيانات أخرى، (ما دام فهم الكيانات الأخرى يمثل مَعلمًا فطريًّا من معالم وجود «الحضور».) (ويناقش هايديجر المذهب الظاهراتي في كتابه **الوجود والزمن** في الصفحات ٤٩–٦٣).

- **Poesie**

النظم أو الشعر. ليست اللغة في نظر هايديجر مجرد وسيلة لتوصيل ما نعرفه سلفًا، فإن جوهر اللغة، ووظيفتها الأزلية والبالغة الأهمية، هي «القول الرائد» (projective saying) («أصل العمل الفني»، ص٧٤) أي تسمية أشياء للمرة الأولى. واللغة باعتبارها «قولًا رائدًا» تحدد سلفًا طبيعة ما يمكن وما لا يمكن الكلام عنه في الاتصالات العادية، وهكذا فهي ترسي أسس العالم الذي نعيش فيه، ما دامت تسمية الكائنات تكشف عن وجودها وترسخه وتحافظ عليه، وبذلك تفتح لنا الباب الأول للوجود. ومصطلح *Poesie* عند هايديجر لا يشير إلا إلى النظم أو الشعر، وهو الذي يراه أعلى وأنقى تعبير عن اللغة باعتبارها قولًا رائدًا، وجوهر وأساس كل قول رائد. وهكذا فإن هذا الفن في نظر

هايديجر، أي الفن الشعري اللغوي، هو أسلوب في الكلام يتيح لجوهر اللغة أن يظهر، ومن ثم فهو أساسي للغة في جميع أشكالها وشتى فروعها. ويقول هايديجر: إن الشعر أهم فن على الإطلاق؛ لأن الكشف عن الحقيقة الذي يجري في «القول الرائد» الشعري، سابق ومن ثم فهو أصدق من الكشف عن الحقيقة الذي يحدث في جميع الفنون الأخرى، مثل العمارة والتصوير الزيتي والنحت، وهي التي تعمل في عالم سبق أن فتحه الجوهر «الشعري» للغة باعتبارها قولًا رائدًا. وهكذا فإن هايديجر كان يعتبر أن الشعر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحقيقة وأعمق كشف عما له وجود.

• **poiesis**

الكلمة اليونانية القديمة تعني **الصنع** أو الخلق أو الإيجاد أو التقديم.

• **present-at-hand**

«**حاضر للاستعمال**»: العبارة تصف الكيانات التي لا يجد «الحضور» لها نفعًا، أو التي لا يهتم بها «الحضور» إلا اهتمامًا موضوعيًّا من دون صلة وثيقة. فالعلم يتناول الكيانات باعتبارها حاضرة للاستعمال عندما يقوم بملاحظة خصائصها الفيزيقية ويدرسها، كما إن شيئًا ما يمكن أن يكون حاضرًا للاستعمال أو جاهزًا للاستعمال (ready-to-hand) وفقًا لعلاقتنا به.

• **primordial**

أزلي. والمقصود أنه قائم منذ الأزل، ومن ثم فهو سابق على كل شيء، فما دام موجودًا منذ البداية فلا يمكن أن يكون مشتقًّا من أي شيء آخر.

• **projection**

الإسقاط. يفيد تعبير الإسقاط «التطلع إلى المستقبل» أو «أفق المستقبل» عمومًا ولكنه عند هايديجر يعني جهود «الحضور» لتحقيق إمكانياته، ويقدم الشراح جملة توضح المعنى المقصود وهي: «لقد ألقاني **الماضي** في الزمن الحاضر، وأعمل داخل الموقع الذي ألقيت فيه من أجل المستقبل».

• **ready-to-hand**

جاهز للاستعمال. يشير التعبير إلى الكيانات التي يرى «الحضور» أن لها وظيفة عملية مفيدة، من حيث أغراض حياة البشر. وعلاقة «الحضور» بالأشياء الجاهزة للاستعمال تمثل الأسلوب الأساسي للانتماء أو الوجود-في-العالم.

• **repetition**

التكرار، يستخدمها هايديجر بمعنى الاسترجاع أو الاستعادة. وهو يشرح ما يعني على النحو التالي، فهو يقول أولًا: إن الأصالة الكاملة تقتضي من «الحضور» أن يستمد الإمكانيات التي يراها لمستقبله من ماضيه، وخصوصًا مما نسميه تراثه (heritage)؛ لأن هذا التراث يعتبر الخزانة التي تتضمن ما هو متاح حاليًّا من الإمكانيات «الموروثة» التي تكفل العيش الأصيل، وهي إمكانيات يمكن أن تُناقش وتُفسر وتُطوَّع حتى تتفق مع الظروف الخاصة والطاقات الكامنة «للحضور» (**الوجود والزمن**، ص٤٣٥). وهذا التراث الذي يشترك الحضور فيه مع الآخرين يقدم «للحضور» تفسيرات ذاتية متعددة تراكمت على امتداد آلاف السنين. وهكذا، فإن الوجود الأصيل، حسبما يقول هايديجر، دائمًا ما يعيد (بمعنى يستعيد retrieves) بعض الإمكانيات الموروثة، وهي التي تعتبر نموذجًا أو نقطة مرجعية يستطيع «الحضور» الانتفاع بها أو الاسترشاد بها في حياته. ويقول هايديجر «التكرار معناه ... العودة إلى إمكانيات «الحضور» الذي كان قائمًا آنذاك ... ويعني التكرار الاستعادة الأصيلة لإمكانية وجود كانت قائمة يومًا ما ... فمن خلال التكرار يستطيع «الحضور» أولًا إبراز تاريخه الخاص بوضوح وجلاء» (**الوجود والزمن**، ٤٣٧–٤٣٨).

• **resoluteness**

الحزم والعزم. يرى هايديجر أن صدق العزم يمثل صلب أصالة المرء، ويعني الالتزام الكامل من جانب «الحضور» بالدرب الرئيسي الذي اختاره في الحياة. وصدق العزم يقتضي الوعي الواضح بكل ما يتعلق بوجود المرء وإمكانية الموت في أية لحظة.

• **the river**

النهر. يُعتبر النهرُ صورة شعرية شائعة في شعر هولدرلين، وهو من الثيمات الأساسية التي تظهر في تعليقات هايديجر على شعر هولدرلين. ويصفه الفيلسوف بأنه «وجود بيني» ويعتبره **نصف** إله، كما يقول في كتابه عن قصيدتَيْ **ألمانيا ونهر الراين لهولدرلين** المنشور عام ١٩٨٠م، والذي كان عددًا من المحاضرات التي ألقاها أصلًا عام ١٩٣٤–١٩٣٥م (ص١٦٣–١٦٤ من الطبعة الثانية ١٩٨٩م). ولكن هايديجر يؤكد تأكيدًا شديدًا أن الصورة الشعرية للنهر لا تقتصر على كونها صورة الفيض (flux) عند الفيلسوف اليوناني هيراقليطس (نحو عام ٥٠٠ق.م.) فالنهر في ذاته هو المعنى الذي يجسده، ويقول: إنه لا يصور أو يرمز **لشيء** ما بل يمثل في ذاته فكرة «الصيرورة وسط

الفيض» بمعنى أن عناصر الترتيب والتنظيم الطبيعي للنهر، واستقراره واستمراره معًا، تنشأ من حالة التغير الدائمة وتقوم عليها. ونجد في شعر هولدرلين أن «اللحظة الحاضرة» يمثلها النهر (نهر إيستر Ister) الذي يشبه «الآن» الخالدة في أنه يحافظ على هويته، على الرغم من تدفقه المستمر وكونه في حالة فيض دائم، فالنهر إيستر مثلًا هو النهر إيستر دائمًا، وهذه اللحظة الحاضرة هي هذه اللحظة الحاضرة على الدوام.

- **techné**

الصنعة أو التقنية. هذه كلمة من اللغة اليونانية القديمة التي اشتقت منها كلمة «تكنولوجيا». أما المعنى الأصلي للكلمة فيتضمن عدة دلالات، إذ يمكن أن تشير الكلمة إلى الفنون الجميلة، أو «الفنون الذهنية»، أو مهارات وأنشطة ممارس الحرف الفنية، كما تشتمل على معنى يشير إليه هايديجر بلفظة poiesis أي يَخْلُقُ أو يُنْشئ، وهو ما يحدث على وجه الدقة في جميع الفنون والحرف. ويقول هايديجر: إن هذا البحث في أصل الكلمة لغويًّا يبين أن كلمة **تقنية**، بدلالتها على الخلق والإنشاء، تنتمي إلى مجال الحقيقة نفسه الذي تنتمي إليه كلمة الكشف (*alétheia*) أو إماطة اللثام، أي مجال الحقيقة الجوهرية الذي نُزِعَ قِنَاعُه. وإذن فإن المعنى اليوناني الأصلي للتقنية يتضمن ظلال معانٍ فقدناها في فهمنا الحديث للتكنولوجيا وتعبيرنا عنها، ما دام معنى الكلمة الأصلي لا يقتصر على المهارة العلمية أو القدرة على صنع شيء ما، بل يتضمن دلالة أهم وهي أسلوب معرفة «الحقيقة» والكشف عنها [أي *alétheia*] ويعزو هايديجر فقدان المعنى الأصلي للتقنية في التكنولوجيا الحديثة إلى الحط من منزلة الكائنات عند أفلاطون، وإلى النظرة المشتركة بين أرسطو وديكارت عن الاستعمال النفعي للمعرفة من خلال السيطرة على الطبيعة، إذ يقول هايديجر: إن الفهم الميتافيزيقي للوجود الذي ساد في الغرب منذ عهد أفلاطون وأرسطو كان يقوم على نموذج «التأطير» (انظر أعلاه). ومن ثم فعلى الرغم من أن التكنولوجيا الحديثة لا تزال تقوم بمهمة «الكشف»، فإنها تفعل ذلك بأسلوب محدود إلى حد كبير من شأنه محو عنصر «الصنع» أي إنها، كما يقول هايديجر، «لا تكشف عن حضور [presence] أو عن وجود [being] كيانٍ ما [an entity]» (هايديجر، «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا» في **الكتابات الأساسية**، ص٣٣٠). وهكذا فإن نوع الكشف الذي يحدث في التكنولوجيا الحديثة يختلف اختلافًا بَيِّنًا عن الكشف الذي يحدث في العمل الفني. فإذا كان الفن يسمح بالكشف عن الأشياء، فإن التكنولوجيا ترغم الأشياء على تحقيق غرض معين، بحيث لا يتجاوز «الكشف» عن أي شيء نطاق نمط نفعه الخاص.

وهذا الشكل من الكشف أو التأطير يمثل جوهر التكنولوجيا الحديثة، إذ يقول هايديجر صراحة: «إن جوهر التكنولوجيا الحديثة يكمن في التأطير» (المرجع نفسه).

• **temporality**

الطابع الزمني أو «الزمنية» مصطلح يستخدمه هايديجر بصفة خاصة وبصورة حصرية في الإشارة إلى أسلوب وجود «الحضور» (Dasein's mode of existing) أي بأسلوب الخبرات التي يمر بها «الحضور» وأسلوب حياته من خلال الزمن وفي داخل الزمن، أي أسلوبه الأساسي في الوجود من خلال الأبعاد الثلاثة للزمن التي يتكون منها أيضًا. وهكذا يقول هايديجر: إن الفعل «يكون» يرادف دائمًا «أن يكون زمنيًّا»، وما دام الطابع الزمني هو الذي يحدد المعنى الأزلي لوجود «الحضور» وإدراك «الحضور» لمعنى الكينونة، فإن هذا يعني أيضًا أن الأفق أو السياق الصحيح لفهم الوجود هو الزمن. وبعبارة أخرى يقول هايديجر: إن الطابع الزمني «للحضور» هو الذي يجعلنا ندرك الوجود. وهو يؤكد أن للزمنية نمطين، النمط الأول هو الزمنية الأصيلة (الأزلية) وهو الذي يمثلها «الحضور» المتميز بالعزم والحزم، وهذا يعني أن «الحضور» يدرك أن كل لحظة زمنية يمر بها تضم الماضي والحاضر والمستقبل، أي إن كل لحظة تمثل له في مكانه في الدنيا عوامل الماضي التي تدفعه إلى الأمام منطلقًا إلى تحقيق إمكانيات ذاته في المستقبل، وأما النمط الثاني فهو «الزمنية» غير الأصيلة التي تربط «الحضور» بالحياة اليومية، بحيث تلهيه عن امتداده في الزمن، وتعني سقوطه؛ أي امتثاله لمفاهيم الآخرين وأفعالهم. وتبسيطًا لما يريده هايديجر أقول: إن «الحضور» الأصيل عنده يشعر بأنه وجود سائر صائر لا ثابت جامد، فهو مثل الموسيقى التي لا تُسمع إلا في زمن معين، ومثل «النهر» في الوقت نفسه الجاري على الدوام رغم وجوده في مكانه (انظر أعلاه) وأن ديمومة وجوده تعني صيرورته في آن واحد، وذلك بتحقيق إمكانياته بالحزم والعزم، على عكس «الزمنية» غير الأصيلة التي تفتقر إلى الربط بين أبعادها الزمنية بسبب استغراقها في كل ما هو «جاهز للاستعمال» والخضوع لهيمنة الآخرين.

• **The They**

درج المترجمون على ترجمة (*das Man*) الألمانية عند هايديجر بهذا التعبير الغريب أي بضمير الجمع «هُم» معرفًا بالألف واللام، وهو ما لا تقبله العربية (ولا الإنجليزية في الواقع) (انظر الفصل السابع حيث تفصيل القول في معنى التعبير الألماني وترجمته الإنجليزية) وأقرب صورة له في الإنجليزية الحديثة كلمة Them التي تستخدم هكذا

في حالة المفعول به دائمًا، أي إنها «مبنية»، للدلالة على أي جماعة تمارس نفوذها **المعارض** لجماعة المتحدث، كأن يكونوا رؤساء أو مديرين، خصوصًا في العبارة الثابتة (Them and us) وصورتها في حالة الفاعل They تشير إلى الناس دون تحديد الفئة أو الأفراد كقولك: (They say it is) «يقولون إن هذا صحيح»، ولدينا المثال في العربية «يقولون: إن الشوق نار ولوعة» أي (Desire, they say, is fire) وقد يحل محلها اسم (لا ضمير) «يقول أناس: لو وصفت لنا الهوى» they ask me to describe love to) them) والشراح يُجمعون على أن هذا هو المعنى الذي يقصده هايديجر، ومن ثم يوازونه بكلمة صريحة مثل «الآخرين» قائلين: إنها تفيد شتى الأعراف الثقافية والاجتماعية، إلى جانب التوقعات والتفسيرات للحياة التي تقدمها الدنيا أو العالم الذي يعيش فيه المرء، وهي التي تحدد طرائق حياته منذ ميلاده، ويقول هايديجر: إن هذا كله يمثل **نفسًا معينة** تؤثر في نفس المرء وقد تستولي عليه فتجعل وجوده زائفًا أي غير أصيل، ولذلك فهو يقول: إن الوجود الأصيل هو الذي لا يستسلم لها ويسعى بالحزم والعزم إلى تحقيق إمكانياته.

- **the They-self**

نفس الآخرين، أو النفس الجماعية. انظر (the They) أعلاه.

- **thrownness**

حدث الإلقاء، أي كون المرء قد أُلقِيَ به رغم أنفه في الدنيا، ويُنسب فعل الإلقاء إلى قوًى عشوائية مثل المصادفة أو الأقدار، ويقول هايديجر: إن ذلك «الإلقاء» يعتبر عاملًا أساسيًّا من عوامل حياة «الحضور» [أي المرء الواعي بوجوده] إذ يؤثر في وجوده ويشكله، فهو يحدد ما كان، وأين يكون دائمًا، وما «الحضور» على الدوام وخياراته للمستقبل. ويقول بتعبير آخر: إن كوني مُلقًى يعني أن لديَّ ماضيًا أحمله معي في كل لحظة، وينبغي أن يكون أساسًا لوجودي الراهن، كما إنه يُحَدِّدُ ويَحُدُّ من إمكانياتي في المستقبل، ما دامت جميع خياراتي، وجميع ما أخلقه، لا بد أن يقوم على أساس حالي في اللحظة الراهنة، وهي التي يؤثر فيها الماضي الذي أحمله، ألا وهي الزخم المستمر لحادث إلقائي في الدنيا. ومن ثم فمن المحال أن أخلق نفسي من جديد، ما دام لا يتاح لي إلا ما كنته وما أكونه حتى أصبح ما أريد أن أكونه في المستقبل. وهكذا فإن حالي الراهن وكل ما أستطيع أن أفعله ناجم عن الحالة «القائمة سلفًا» والتي أُلْقِيَ بي فيها بلا خِيَرة من أمري (انظر الفصل الثاني من الدراسة أعلاه).

- **transcendence**

«**التعالي**» هي الترجمة المستقرة للمصطلح الأجنبي منذ أواسط القرن العشرين، والمعنى المعجمي يفيد «التجاوز» أو الوجود خارج أي نطاق معين، والاسم transcendentalism يُترجم بمذهب التعالي أو «التعالية»؛ وإن كان مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد أفتى بجواز تعريب الكلمة الأجنبية أي كتابتها بحروف عربية (ترانسندنتال) ولا أظن أن أحدًا قد استساغ هذا التعريب. وأما تفضيل «التعالي» على كل مصطلح عداه فيرجع إلى ارتباط المصطلح أصلًا بالدين، إذ يستخدمه الكُتَّاب باعتباره يفيد عكس معنى الحلول، (pantheism) أو وحدة الوجود (unity of being) أي القول بأن الله يحل في الكون والأشياء، والحلول (immanence) أصبح من مصطلحات النظرية الأدبية الحديثة، ولو اختلف معناه قليلًا فأصبح أقرب إلى ملازمة شيء لشيء آخر أو اندماجه فيه أو استحالة الفصل بينهما، مثل القول بوحدة الشكل والمضمون، وهو من المفاهيم التي دافع عنها النقد الجديد، وإن يكن قد شاع على ألسنة دعاة ما بعد الحداثة الذين يرون أن الواقع كيان مختلط لا تنفصل عنه القيم والأفكار، وأن محاولات الحداثية (modernism) لاستنباط أشكال جديدة للواقع، هربًا من مبدأ المحاكاة الأرسطي، تمثل تزييفًا للواقع ورفضًا مضمرًا له، فالقيم الجمالية التي أتى بها الحداثيون ليست في نظر دعاة ما بعد الحداثة صادقة، بل مضفاة أو مضافة إلى واقع لا يمثلها، ومن ثم فهم ينادون بتصوير الواقع مهما يكن بشعًا بالقيم والعناصر «الجمالية» (مهما يكن تعريفها) التي **تلازمه أو تحل فيه**. ومن هذه الزاوية تبدو «التعالية» مناهضة لما بعد الحداثة.

يقول هايديجر: إن علينا أن نتجاوز الظواهر، أي نتعالى عليها، حتى يكشف لنا الوجود عن ذاته، وعبارته هي «إن كل كشف عن الوجود ... معرفة تعالية» (**الوجود والزمن**، ص٦٢) واستخدامه للمصطلح مقصود به أن يعبر عن إدراكه لمعنى الوجود، ألا وهو ما يكمن «وراء» جميع الكائنات (الوجود والزمن، ص٢٢، و٦٢). وهذا التمييز الحاسم بين الوجود والكائنات يبرز تأكيده للبحث الذي يقوم به، ويسعى إلى إدراك المعرفة الأنطولوجية بالوجود، كما إنه أحيانًا ما يصف ما يتمتع به «الحضور» من «وجود-في-العالم» بأنه تعالٍ (**الوجود والزمن**، ص٤١٥)، والتعالي يشير في هذه الحالة إلى حالة «الحضور» أو موقعه الذي يتيح له أن يتأمل جماع الخبرة البشرية، أو الذي ينطلق منه لتأملها؛ ووسيلته في ذلك الحفاظ على مسافة تفصله عن العالم، فإن هذه المسافة تمكنه من فهم الكائنات من حيث حالها الواقعي، وتتيح له أن يفهم ما هو أهم،

أي إمكانياتها. فلا ترجع أهمية الماضي «للحضور» مثلًا إلى ما فيه فقط؛ بل ترجع إلى ما هو أهم أي إلى ما يقدمه من إمكانيات لوجوده في الحاضر والمستقبل. وعلى غرار ذلك فإن أية أداة من الأدوات لا تقتصر أهميتها على ما تُستخدم فيه فعلًا؛ بل تتعدى ذلك إلى ما يمكن استخدامها فيه أي إلى استخدامها في غرض «يتجاوز» (transcends) وظيفتها العادية، والتجاوز هنا يعني «التعالي»؛ لأن كل بحث يتجاوز الظاهر القريب ناشدًا «البعيد العميق» بحث متعالٍ بطبيعته، وذلك وفق ما يقوله هايديجر: هو ما يُمَكِّنُ الإنسان من أن يطرح السؤال الوجودي الرئيسي، أي: ما سبب وجود أي شيء بدلًا من العدم؟ ولولا أن «الحضور» يتمتع بالقدرة على تجاوز الظواهر وطرح هذا السؤال الأساسي ما استطاع أن يقدم ما يقدمه من رؤًى، حسبما يفعل هايديجر في **الوجود والزمن**، إذ إن الطاقة الكامنة على التعالي عند «الحضور» تمثل الأساس الوطيد للفلسفة.

• **understanding**

الفهم الوجودي: المقصود به عند هايديجر القدرة الفطرية السابقة للعمليات الذهنية اللغوية (pre-conceptual) التي تمكن «الحضور» من فهم عالمه اليومي، وما يتضمنه من أشياء، وكيف ينتمي إليه. وهذه القدرة السابقة للتفكير على فهم الوجود تعتبر معلمًا جوهريًّا من معالم «الحضور» من حيث إدراكه لوجوده في عالمه، فهي تلهمه وتوجهه وتمكنه من التساؤل عن الوجود وتكوين تفسيرات لكل ما يحيط به. ويقول هايديجر: إن الفهم كله عملية دائرية، بمعنى أن كل تفسير يسهم في الفهم كان قد حظيَ سلفًا بفهم ما ينبري لتفسيره، وهكذا فجميع ألوان التفسير قائمة على سياق الفهم السابق. ويقول هايديجر: إن أهم وظيفة للفهم الوجودي تتمثل في **الإسقاط** الذي يعني رؤية الأشياء من حيث إمكانياتها المستقبلية، ومن ثم فإن فهم نفسي يعني إدراك معناها الذي يعني الوعي بإمكاناتي الخاصة، وإدراك أنني لا أملك إمكانياتٍ وحسب، بل إنني مرادف لإمكانياتي، ما دام وجودي يتضمن «ما يمكن أن يكون» (*Seinkönnen*) (**الوجود والزمن**، ص١٨٣) أو «إمكانية وجودي. وبتعبير آخر، لا يقتصر وجودي على حالي الراهن بل يتضمن أيضًا ما لم أصبح عليه بعد» (**الوجود والزمن**، ص١٨٥).

• **unready-to-hand**

غير جاهز للاستعمال. يعني هايديجر بهذا المصطلح كل أداة من الأدوات أو المعدات «الحاضرة» التي انكسرت وأصبحت ليست بذات نفع عملي.

• **world**

العالم أو الدنيا (انظر الفصل الرابع): على نحو ما أوضحت في الفصل الأول، التمهيدي، فإن تصور هايديجر «للحضور» (*Dasein*) يصف وجوده بأنه وجود في مكان معين، ونعرف من أقوال هايديجر أن تعريفه للإنسان يحدد ذلك المكان بأنه العالم أو الدنيا، وكنت أوضحت أن لكل إنسانٍ مهمومٍ بوجوده — وهو الذي يصفه هايديجر «بالحضور» — إدراكًا لعالمه الذي يعيش فيه، أو ما يقول الفيلسوف: إنه دنيا «الحضور»، أي الدنيا التي يعيها الفرد الواعي بوجوده، وهذه الدنيا، حسبما نفهم من استعمال هايديجر للَّفظ، ليست مجرد مكان **فيزيقي** (طبيعي أو مادي) بل هي سياق من المعنى أو المعاني، ويعرِّفه الفيلسوف أحيانًا في **الوجود والزمن** بأنه مملكة من الإمكانيات التي «يسكنها» الفهم الفَعَّال «للحضور»، وهو يتجلى في معرفة «الحضور» ما يفعل والأسباب التي تبرر هذا الفعل، ويدلنا استعمال كلمة **إمكانيات** في الإشارة إلى تلك الدنيا «الخاصة» على أنها تعني جميع الظروف والسياقات التي تؤثر في الوجود الكلي لأي إنسان واعٍ بوجوده، وعبارة هايديجر هي «المكان الذي يمكن أن يقال إن الحضور «الحقائقي» بمعناه المفهوم «يعيش» فيه» (**الوجود والزمن**، ص١٩٣) وهذا هو ما كان هوسرل يسميه «عالم الحياة» (*lebenswelt*) وذلك، كما سبق أن ذكرت، يتضمن كل شيء في حياة «الحضور» من مكان مولده وظروف نشأته، والبلد الذي يقيم فيه والبيئة الاجتماعية، والتعليم، والأسرة والأصدقاء والعمل وأوقات الفراغ وما إلى ذلك بسبيل.

• **worldhood**

مجموع علاقات المرء مع عالمه، ويقول الشراح: إن المقصود هو البنية التحتية الأساسية التي تقوم عليها دنيا «الحضور»، وبعبارة أخرى جماع علاقاتنا العملية والوظيفية مع كل شيء في العالم المحدد الذي نقيم فيه.

• **worlding**

يستخدم هايديجر كلمة world فعلًا، واشتقاق فعل من أي اسم باللغات الأوروبية قد يغير المعنى الأصلي للاسم وقد يحافظ عليه، وقد تتيسر محاكاة ذلك بالعربية وقد تتعذر، وأخطار سوء الفهم دائمًا تهدد هذا التحويل، كما شهدنا في اشتقاق فعل من الإسلام هو التأسلم والأسلمة قياسًا على الاشتقاقين الإنجليزيين (Islamize, Islamization) فإن غموضهما لا يزال قائمًا، لأن القياس على ادعاء العلم بصيغة التَّعَالُم قد يفيد ادعاء الإسلام، وقد يفيد استخدام الإسلام ذريعة لارتكاب ما لا ينص

عليه الإسلام، ولكنه قد يفيد معاني أخرى مثل «فرض الإسلام» على آخرين، وهو أحيانًا ما يقصده الغربيون، لذلك فنحن لا نحول العالم إلى فعل مثلما فعل هايديجر، فالفعل يُعَولِم هو الذي نترجم به globalize أي ينشر شيئًا على مستوى العالم أو يطبق قاعدة تطبيقًا عالميًّا، ولذلك فأنا أترجم الكلمة التي سكَّها هايديجر وفقًا لشرح الشراح لها، وهو جعل عالم كل منا بيئة فاعلة تؤثر فينا مثلما نتأثر بها، وهايديجر يريد أن يقول: إن كل شيء في حياة الإنسان (في دنياه الخاصة) تمثل عالمًا كاملًا أو تتحول عنده إلى عالم.

ملحق

بعض نصوص هايديجر المترجمة إلى الإنجليزية والواردة في ترجمة عربية في فصول الكتاب

الفصل الثالث

Dasein is an entity which, in its very being, comports itself understandingly towards that being. In saying this, we are calling attention to the formal concept of existence. Dasein exists. Furthermore, Dasein is an entity which in each case I myself am. Mineness belongs to any existent Dasein, and belongs to it as the condition which makes authenticity and inauthenticity possible ….

But these are both ways in which Dasein's being takes on a definite character, and they must be seen and understood a priori as grounded upon that state of being which we have called "being-in-the-world". An interpretation of this constitutive state is needed if we are to set up our analytic of Dasein correctly. The compound expression "being-in-the-world" indicates in the very way we have coined it, that it stands for a unitary phenomenon. This primary datum must be seen as a whole. But while being-in-the-world cannot be broken up into contents which may be pieced together, this does not prevent it from having several constitutive items in its structure. (Being and Time, p. 78)

To Dasein's being, an understanding of being belongs. Any understanding [Verständnis] has its. being in an act of understanding [Verstehen]. If being-in-the-world is a kind of being which is essentially befitting to Dasein, then to understand being-in-the-world belongs to the essential content of its understanding of being. The previous disclosure of that for which what we encounter within-the-world is subsequently freed, amounts to nothing else than understanding the world that world towards which Dasein as an entity always comports itself.

Whenever we let there be an involvement with something in something beforehand, our doing so is grounded in our understanding such things as letting something be involved, and such things as the "with-which" and the "in-which" of involvements. Anything of this sort, and anything else that is basic for it, such as the "towards-this", as that in which there is an involvement, or such as the "for-the-sake-of-which" to which every "towards-which" ultimately goes back- all these must be disclosed beforehand with a certain intelligibility [Verständlichkeif]. And what is that wherein Dasein as being-in-the-world understands itself pre-ontologically? In understanding a context of relations such as we have mentioned, Dasein has assigned itself to an "in-order-to" [Um-zu], and it has done so in terms of a potentiality-for-being for the sake of which it itself is—one which it may have seized upon either explicitly or tacitly, and which may be either authentic or inauthentic. This "in-order-to" prescribes a "towards-this" as a possible "in-which" for letting something be involved; and the structure of letting it be involved implies that this is an involvement which something has—an involvement which is with something. Dasein always assigns itself from a "for-the-sake-of-which" to the "with-which" of an involvement; that is to say, to the extent that it is, it always lets entities be encountered

as ready-to-hand. That wherein [Worin] Dasein understands itself beforehand in the mode of assigning itself is that for which [das Woraufhin] it has let entities be encountered beforehand. "The wherein" of an act of understanding which assigns or refers itself, is that for which one lets entities be encountered in the kind of being that belongs to involvements; and this "wherein" is the phenomenon of the world. And the structure of that to which Dasein assigns itself is what makes up the worldhood of the world.

That wherein Dasein already understands itself in this way is always something with which it is primordially familiar. This familiarity with the world does not necessarily require that the relations which are constitutive for the world as world should be theoretically transparent. (Being and Time, pp. 118-19)

الفصل الخامس

[O]ntologically mood is a primordial kind of being for Dasein, in which Dasein is disclosed to itself prior to all cognition and volition, and beyond their range of disclosure .... Ontologically, we thus obtain as the first essential characteristic of states-of-mind that they disclose Dasein in its thrownness and—proximally and for the most part—in the manner of an evasive turning-away.

... A mood assails us. It comes neither from "outside" nor from "inside", but arises out of being-in-the-world, as a way of such being. But with the negative distinction between state-of-mind and the reflective apprehending of something "within", we have thus reached a positive insight into their character as disclosure. The mood has already disclosed, in every case, being-in-the-world as a whole, and makes it possible first of all to direct oneself towards something. Having a mood is not related to the psychical in the first instance, and is not itself an inner condition which

then reaches forth in an enigmatical way and puts its mark on Things and persons. It is in this that the second essential characteristic of states-of-mind shows itself. We have seen that the world, Dasein-with, and existence are equiprimordially disclosed; and state-of-mind is a basic existential species of their disclosedness, because this disclosedness itself is essentially being-in-the-world.

Besides these two essential characteristics of states-of-mind which have been explained—the disclosing of thrownness and the current disclosing of being-in-the-world as a whole—we have to notice a third, which contributes above all towards a more penetrating understanding of the worldhood of world .... [T]o be affected by the unserviceable, resistant, or threatening character of that which is ready-to-hand, becomes ontologically possible only is so far as being-in as such has been determined existentially beforehand in such a manner that what is encounters within-the-world can "matter" to it in this way. The fact that this sort of thing can "matter" to it is grounded in one's state-of-mind; and as a state-of-mind it has already disclosed the world—as something by which it can be threatened, for instance. Only something which is in the state-of-mind of fearing (of fearlessness) can discover that what is environmentally ready-to-hand is threatening. Dasein's openness to the world is constituted existentially by the attunement of a state-of-mind .... Under the strongest pressure and resistance, nothing like an affect would come about ... if being-in-the-world, with its state-of-mind, had not already submitted itself to having entities within-the-world "matter" to it on a way which its moods have outlined in advance. Existentially, a state-of-mind implies a disclosive submission to the world, out of which we can encounter something that matters to us. (Being and Time, pp. 175–7)

الفصل السادس

As understanding, Dasein projects its being upon possibilities. This being-towards-possibilities which understands is itself a potentiality-for-being, and it is so because of the way these possibilities, as disclosed, exert their counter-thrust upon Dasein. The projecting of the understanding has its own possibility—that of developing itself. This development of the understanding we call "interpretation". In it the understanding appropriates understandingly that which is understood by it. In interpretation, understanding does not become something different. It becomes itself. Such interpretation is grounded existentially in understanding; the latter does not arise from the former. Nor is interpretation the acquiring of information about what is understood; it is rather the working-out of possibilities projected in understanding ….

In terms of the significance which is disclosed in understanding the world, concernful being-alongside the ready-to-hand gives itself to understand whatever involvement that which is encountered can have. To say that "circumspection discovers" means that the "world" which has already been understood comes to be interpreted. The ready-to-hand comes explicitly into the sight which understands. All preparing, putting to rights, repairing, improving, rounding-out, are accomplished in the following way: we take apart in its "in-order-to" that which is circumspectively ready-to-hand, and we concern ourselves with it in accordance with what becomes visible through this process. That which has been circumspectively taken apart with regard to Its "in-order-to", and taken apart as such—that which is explicitly understood—has the structure of something as something. The circumspective question as to what this particular thing that is ready-to-hand may be, receives the circumspectively interpretative answer that it is for such and such a purpose. If we tell what it is

for, we are not simply designating something; but that which is designated is understood as that as which we are to take the thing in question. That which is disclosed in understanding—that which is understood—is already accessible in such a way that its "as" which can be made to stand out explicitly. The "as" makes up the structure of the explicitness of something that is understood. It constitutes the interpretation. In dealing with what is environmentally ready-to-hand by interpreting it circumspectively, we "see" it as a table, a door, a carriage, or a bridge; but what we have thus interpreted need not necessarily be also taken apart by making an assertion which definitely characterizes it. Any mere pre-predicative seeing of the ready-to-hand is, in itself, something which already understands and interprets …. When we have to do with anything, the mere seeing of the things which are closest to us bears in itself the structure of interpretation, and in so primordial a manner that just to grasp something free, as it were, of the "as" requires a certain readjustment. When we merely stare at something, our just-having-it-before-us lies before us as a failure to understand it any more. This grasping which is free of the "as" is a privation of the kind of seeing in which one merely understands. It is not more primordial than that kind of seeing, but is derived from it. If the "as" is ontically unexpressed, this must not seduce us into overlooking it as a constitutive state for understanding, existential and a priori. (Being and Time, pp. 188–90)

الفصل السابع

Dasein, as everyday being-with-one-another, stands in subjection to others. It itself is not; its being has been taken away by the others. Dasein's everyday possibilities of being are for them others to dispose of as they please. These others, moreover, are not definite others. On the contrary,

any other can represent them. What is decisive is just that inconspicuous domination by others which has already been taken over unawares from Dasein as being-with. One belongs to the others oneself and enhances their power. “The others” whom one thus designates in order to cover up the fact of one’s belonging to them essentially oneself, are those who proximally and for the most part are there in everyday being-with-one-another. The “who” is not this one, not that one, not oneself, not some people, and not the sum of them all. The “who” is the neuter, the “they”.

We have shown earlier how in the environment which lies closest to us, the public “environment” already is ready-to-hand and is also a matter of concern. In utilizing public means of transport and in making use of information services such as the newspaper, every other is like the next. This being-with-one-another dissolves one’s own Dasein completely into the kind of being of “the others”, in such a way, indeed, that the others, as distinguishable and explicit, vanish more and more. In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the “they” is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as they take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as they see and judge; likewise we shrink back from the “great mass” as they shrink back; we find “shocking” what Ary find shocking. The “they”, which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes the kind of being of everydayness.

The “they” has its own ways in which to be. That tendency of being with which we have called “distantiality” is grounded in the fact that being-with-one-another concerns itself as such. with averageness, which is an existential characteristic of the “they”. The “they”, in its being, essentially makes an issue of this. Thus the “they” maintains itself factically in the averageness of that which belongs to it, of that which it regards as valid and that which it does not, and of that to which it grants success and that to which it denies it. In this averageness with which it prescribes what

can and may be ventured, it keeps watch over everything exceptional that thrusts itself to the fore. Every kind of priority gets noiselessly suppressed. Overnight, everything that is primordial gets glossed over as something that has long been well known. Everything gained by a struggle becomes just something to be manipulated. Every secret loses its force. This care of averageness reveals in turn an essential tendency of Dasein which we call the "levelling down" of all possibilities of being. (Being and Time, pp. 164-5)

الفصل الثامن

The closest closeness which one may have in being towards death as a possibility, is as far as possible from anything actual. The more unveiledly this possibility gets understood, the more purely does the understanding penetrate into it as the possibility of the impossibility of any existence at all. Death, as possibility, gives Dasein nothing to be "actualized", nothing which Dasein, as actual, could itself be. It is the possibility of the impossibility of every way of comporting oneself towards anything, of every way of existing ....

Death is Dasein's ownmost possibility. Being towards this possibility discloses to Dasein its ownmost potentiality-for-being, in which its very being is the issue. Here it can become manifest to Dasein that in this distinctive possibility of its own self, it has been wrenched away from the "they". This means that in anticipation any Dasein can have wrenched itself away from the "they" already. But when one understands that this is something which Dasein "can" have done, this only reveals its factical lostness in the everydayness of the they-self.

The ownmost possibility is non-relational. Anticipation allows Dasein to understand that that potentiality-for-being in which its ownmost being is an issue, must be taken over by Dasein alone. Death does not just

"belong" to one's own Dasein in an undifferentiated way; death lays claim to it as an individual Dasein. The non-relational character of death, as understood in anticipation, individualizes Dasein down to itself. This individualizing is a way in which the "there" is disclosed for existence. It makes manifest that all being alongside the things with which we concern ourselves, and all being-with others, will fail us when our ownmost potentiality-for-being is the issue. Dasein can be authentically itself only if it makes this possible for itself of its own accord. But if concern and solicitude fail us, this does not signify at all that these ways of Dasein have been cut off from its authentically being-its-self. As structures essential to Dasein's constitution, these have a share in conditioning the possibility of any existence whatsoever. Dasein is authentically itself only to the extent that, as concernful being-alongside and solicitous being-with, it projects itself upon its ownmost potentiality-for-being rather than upon the possibility of the they-self. The entity which anticipates its non-relational possibility, is thus forced by that very anticipation into the possibility of taking over from itself its ownmost being, and doing so of its own accord.

The ownmost, non-relational possibility is not to be outstripped. Being towards this possibility enables Dasein to understand that giving itself up impends for it as the uttermost possibility of its existence. Anticipation, however, unlike inauthentic being-towards-death, does not evade the fact that death is not to be outstripped; instead, anticipation frees itself for accepting this. When, by anticipation, one becomes free for one's own death, one is liberated from one's lostness in those possibilities which may accidentally thrust themselves upon one; and one is liberated in such a way that for the first time one can authentically understand and choose among the factical possibilities lying ahead of that possibility which is not to be

outstripped. Anticipation discloses to existence that its uttermost possibility lies in giving itself up, and thus it shatters all one's tenaciousness to whatever existence one has reached. (Being and Time, pp. 306–8)

Setting up a world and setting forth the earth, the work [of art] is the instigation of the strife in which the unconcealment of beings as a whole, or truth, is won.

Truth happens [for example) in the [Greek] temple's standing where it is. This does not mean that something is correctly represented and rendered here, but that beings as a whole are brought into unconcealment and held therein. To hold originally means to take into protective heed. Truth happens in Van Gogh's painting (of a peasant's shoes]. This does not mean that something at hand is correctly portrayed but rather that in the revelation of the equipmental being of the shoes, beings as a whole—world and earth in their counterplay—attain to unconcealment. Thus in the work it is truth, not merely something true, that is at work. The picture that shows the peasant shoes, the poem that says the Roman fountain, do not simply make manifest what these isolated beings as such are—if indeed they manifest anything at all; rather, they make unconcealment as such happen in regard to beings as a whole. The more simply and essentially the shoes are engrossed in their essence, the more directly and engagingly do all beings attain a greater degree of being along with them. That is how self-concealing being is cleared. Light of this kind joins its shining to and into the work. This shining, joined in the work, is the beautiful. Beauty is one way in which truth essentially occurs as unconcealment. ("The Origin of the Work of Art", in Basic Writings, pp. 180–81)

الفصل العاشر

Speaking is known as the articulated vocalization of thought by means of the organs of speech. But speaking is at the same time also listening. It is

the custom to put speaking and listening in opposition: one man speaks, the other listens. But listening accompanies and surrounds not only speaking such as takes place in conversation. The simultaneousness of speaking and listening has a larger meaning. Speaking is of itself a listening. Speaking is listening to the language which we speak. Thus, it is a listening not while but before we are speaking. This listening to language also comes before all other kinds of listening that we know, in a most inconspicuous manner. We do not merely speak the language—we speak by way of it. We can do so solely because we always have already listened to the language. What do we hear there? We hear language speaking.

But—does language itself speak? How is it supposed to perform such a feat when obviously it is not equipped with organs of speech? Yet language speaks. Language first of all and inherently obeys the essential nature of speaking: it says. Language speaks by saying, this is, by showing. What it says wells up from the formerly spoken and so far still unspoken Saying which pervades the design (Aufriss) of language (Sprachwesen). Language speaks in that it, as showing, reaching into all regions of presences, summons from them whatever is present to appear and to fade. We, accordingly, listen to language in this way, that we let it say its Saying to us. No matter in what way we may listen besides, whenever we are listening to something we are letting something be said to us, and all perception and conception is already contained in that act. In our speaking, as a listening to language, we say again the Saying we have heard. We let its soundless voice come to us, and then demand, reach out and call for the sound that is already kept in store for us ("The Way to Language", in On the Way to Language, pp. 123–4).

الفصل الحادي عشر

What is modern technology? It too is a revealing .... The revealing that rules in modern technology is a challenging, which puts to nature the unreasonable demand that it supply energy which can be extracted and stored as such. But does this not hold true for the old windmill as well? No. Its sails do indeed turn in the wind; they are left entirely to the wind's blowing. But the windmill does not unlock energy from the air currents in order to store it.

In contrast, a tract of land is challenged into the putting out of coal and ore. The earth now reveals itself as a coal mining district, the soil as a mineral deposit. The field that the peasant formerly cultivated and set in order appears differently than it did when to set in order still meant to take care of and maintain. The work of the peasant does not challenge the soil of the field. In sowing grain it places seed in the keeping of the forces of growth and watches over its increase. But meanwhile even the cultivation of the field has come under the grip of another kind of setting-in-order, which sets upon nature. It sets upon it in the sense of challenging it. Agriculture is now the mechanized food industry. Air is now set upon to yield nitrogen, the earth to yield ore, ore to yield uranium, for example; uranium is set upon to yield atomic energy, which can be unleashed either for destructive or for peaceful use.

This setting-upon that challenges forth the energies of nature is an expediting, and in two ways. It expedites, in that It unlocks and exposes. Yet that expediting is always itself directed from the beginning toward furthering something else, Le, toward driving on to the maximum yield at the minimum expense. The coal that has been hauled out in some mining district has not been supplied in order that it may simply be present somewhere or other. It is stockpiled; that is, it is on call, ready to deliver

the sun’s warmth that is stored in it. The sun’s warmth is challenged forth for heat, which in turn is ordered to deliver steam whose pressure turns the who is that keep a factory running ….

The revealing that rules throughout modern technology has the character of a setting-upon, in the sense of a challenging forth. That challenging happens in that the energy concealed in nature is unlocked, what is unlocked is transformed, what is transformed is stored up, what is stored up is in turn distributed, and what is distributed is switched about ever anew. Unlocking, transforming, storing, distributing, and switching about are ways of revealing. But the revealing never simply comes to an end. Neither does it run off into the indeterminate. The revealing reveals to itself its own manifoldly interlocking paths, through regulating their course. This regulating itself is, for its part, everywhere secured. Regulating and securing even become the chief characteristics of the challenging revealing.

What kind of unconcealment is it, then, that is peculiar to that which results from this setting-upon that challenges? Everywhere everything is ordered to stand by, to be immediately at hand, indeed to stand there just so that it may be on call for a further ordering. Whatever is ordered about in this way has its own standing. We call it the standing-reserve. The word expresses here something more, and something more essential, than mere “stock”. The word “standing-reserve” assumes the rank of an inclusive rubric. It designates nothing less than the way in which everything presences that is wrought upon by the challenging revealing. Whatever stands by in the sense of standing-reserve no longer stands over against us as object. (“The Question Concerning Technology”, in The Question Concerning Technology and Other Essays, pp. 14–17)

قائمة المراجع الأجنبية المشار إليها في الدراسة

Arendt, Hanna, “Martin Heidegger at 80”, in Murray, M. (ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*, 1978.

Ayer, A.J., *Philosophy in the Twentieth Century*, 1984.

Baumgarten. A., *Metaphysics*, in A. E. Watkins, ed. (2009), *Kant’s Critique of Pure Reason: Background Source Materials*.

Braig, C.,. *Vom Sein: Abriss der Ontologie*, 1896.

Braver, L., *Heidegger’s Later Writings: A Reader’s Guide*, 2009.

Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, 1973.

Brentano, F., *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Tr. & ed. R. George, 1975.

Crane, Tim, “Intentionality”, in *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995.

Davis, B.W. (ed.), *Martin Heidegger: Key Concepts*, 2010.

Descartes, R., *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, tr. O. A. Cress, 3rd edn, 1993.

Dreyfus, H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division 1*, 1991.

Dreyfus, H. & Wrathall, M. (eds.), *Heidegger Reexamined* 2002:

Vol. I: *Dasein, Authenticity, and Death*.

Vol. II: *Truth, Realism, and the History of Being*.

Vol. III: *Art, Poetry, and Technology*.

Vol. IV: *Language and the Critique of Subjectivity*.

Dreyfus, H. & Wrathal, M. (eds.) *A Companion to Heidegger*, 2005.

Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, 1999.

Farin, Ingo., "Heidegger: Transformation in Hermeneutics", in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, 2015, pp. 107–126.

Faulconer, J. and Wrathall, M. (ed.) *Appropriating Heidegger*, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, 2013 (1st edn. in German 1960) Original translation by W. Glen-Doepel, revised by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall.

Grossman, Reinhardt, "*Phenomenology*", in *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995 [ed. Honderich].

Guyer, P., "18th Century German Aesthetics", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007.

Hawking, S., *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, 1988.

Healy, Paul, "Truth and Relativism", *The Routledge Companion to Hermeneutics*, 2015.

Heidegger, Martin, "My Way to Phenomenology", in *On Time and Being*, (cf. relevant entry).

Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, tr. P. D. Hertz, 1971.

Heidegger, Martin, *Bauen, Wohnen, Denken*, tr. A. Hofstadter, in *Poetry, Language and Thought*, 1971 (and again in 1975).

Heidegger, Martin, *On Time and Being*, tr. J. Stambaugh, 1972.

Heidegger, Martin, Poetry, *Language and Thought*, tr. A. Hofstadter, 1975.

Heidegger, Martin, "The Origin of the Work of Art", in *Poetry, Language and Thought*, tr. A. Hofstadter 1975; full version used as published in *Basic Writings*, ed. Krell, 1993–2008.

Heidegger, Martin, "Only a God Can Save us", *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger, tr. M.P. Alter & J.D. Caputo, *Philosophy Today*, 20, Winter 1976: pp. 267–84.

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. W. Lovitt, 1977.

Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, Gesamtausgabe*, vol. 39, 1980.

Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, tr. A. Hofstadter, 1982 (Originally written in 1927).

Heidegger, Martin, *The Metaphysical Foundations of Logic*. Tr. M. Heim, 1984 (Written, 1928).

Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, tr. Kisiel, 1985.

Heidegger, Martin, *The Concept of Time*, bilingual edition, tr. W. McNeill, 1992.

Heidegger, Martin, “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle. Indication of the Hermeneutic Situation”, tr. M. Baur, *Man and World* 25, 1992, pp. 355–93.

Heidegger, Martin, *Basic Questions of Philosophy, Selected “Problems” of “Logic”*, tr. Rojcewicz and A. Schuwer, 1994, (Written 1937–38).

Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, tr. W. McNeill & N. Walker, 1995 (Written 1929–30).

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh, 1996.

Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. R. Taft, 4th edn. 1996 (Originally written in 1929).

Heidegger, Martin, *Phenomenological Interpretation of Kant’s “Critique of Pure Reason”*, tr. P. Emad & K. Maly, 1997 (originally written 1927–28).

Heidegger, Martin, *Plato's Sophist*, tr. Rojecewitz and A. Schawer, 1997.

Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning).* tr. P. Emad and K. Maly, 1999.

Heidegger, Martin, *The Phenomenology of Religious Life*, tr, J. A. Gosetti-Ferencei & M. Fritsch, 2004 (Written 1918–1971).

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, 2008 (1st edn. 1962).

Heidegger, Martin, *Basic Writings, From Being and Time to The Task of Thinking*, ed. David Farrall Krell, 2008 (1st edn. 1993).

Heidegger, Martin, *Letter on Humanism*, tr. Frank Campuzzi & J. Glenn Gray, in *Basic Writings*, ed. Krell, 2008.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh, Revised and with a foreword by Dennis J. Schmidt, 2010.

Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, revised and expanded translation by Gregory Fried and Richard Polt, 2nd. Edn. 2014, (1st edn. 2000).

Honderich, Ted. (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995.

Husserl, E. *Logical Investigations*, tr. A. J. Findlay, 1970.

Inwood, M, *A Heidegger Dictionary*, 2000.

Inwood, M., *Heidegger: A Very Short Introduction*, 2000.

Jaeger, Werner, *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, 1967.

Jaspers, Karl, *Psychology of Worldviews*, 1919.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993.

Levinas, E., *Totality and Infinity*, tr. A. Lingis, 1969.

Löwith, K. *My Life in Germany Before and After 1933*, 1993.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger: A Political Life*, tr. Allen Blunden, 1993.

Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, 1994 (1st edn. 1957).

Plato, *Symposium and Phaedrus*, 1993 (Originally printed in 1964).

Polt, Richard, *Heidegger: An Introduction*, 1999.

Polt, R. “Ereignis”, in *A Companion to Heidegger*, eds. H.L. Dreyfus & M. Wrathall, 2005.

Russell, B., *Wisdom of the West*, 1989.

Safranski, R., *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, 1998 (tr. E. Osers).

Sartre, J. P. *L’Existentialisme est un Humanisme*, 1946, tr. Philip Mairet as *Existentialism and Humanism*, 1948.

Sartre, J. P., *L’Étre et le neant*, 1943, tr. Hazel Barnes as *Being and Nothingness*, 1969.

Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy, (from Descartes to Wittgenstein)* 2nd edition, 1994, (1st edn. 1981).

Searle, John, *Intentionality*, 1983.

Sheehan, T., “The Turn”, in Davis 2010 (82–101).

Sirowy, Beata, “Hermeneutics, Aesthetics and the Arts”, in *The Routledge Companion to Hermeneutics* 2015, pp. 519–540.

Sutherland, John, *A Little History of Literature*, 2014.

Watts, Michael, *The Philosophy of Heidegger*, 2011.

Williams, B., *Truth and Truthfulness*, 2002.

Wittgenstein, L., *Philosophical Occasions*, 1912–1951, 1993.

Wolin, R. (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, 1993.

Wrathall, M. and Malpas, Jeff (eds.) *Heidegger, Authenticity and Modernity*, 2000.

Wrathall, M. and Malpas, Jeff (eds.) *Heidegger, Coping and Cognitive Science*, 2000.

Wrathall, Mark, *How to Read Heidegger*, 2006.


هنداوي